



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesis de Doctora en Filosofía

El Estado como autómeta en el Leviathan de Hobbes: el cruce entre dos tradiciones metafóricas

Diana Paula Fuhr

Bahía Blanca

Argentina

2022

PREFACIO

Esta Tesis se presenta como parte de los requisitos para optar al grado Académico de Doctora en Filosofía, de la Universidad Nacional del Sur y no ha sido presentada previamente para la obtención de otro título de esta Universidad u otra. La misma contiene los resultados obtenidos en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito del Departamento de Humanidades entre el 13/11/2018 y el 29/4/2022, bajo la dirección de la Dra. Rebeca Canclini.

Diana Paula Fuhr

29 de abril de 2022

Universidad Nacional del Sur



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Secretaría de Posgrado y Educación Continua

La presente tesis ha sido aprobada el .../.../..., mereciendo la calificación de
(.....)

A mis padres.

A mi abuela Elena.

A mi prima Yesi.

AGRADECIMIENTOS

A mi directora Rebeca Canclini, por la guía y el acompañamiento constante de estos años, a Gustavo Bodanza, por su apoyo, y al jurado por sus devoluciones y sugerencias.

A Daniel García López, por todo su asesoramiento, seguimiento y cálida acogida durante mi fructífera estancia en Granada.

A mi familia, por el apoyo incondicional tanto material como anímico y vital que hizo que pueda creer en mis sueños, seguirlos, concretarlos al darme las condiciones de posibilidad para que hoy pueda hacer lo que hago con placer, pasión y libertad.

A mis amigas y amigos, porque siempre presentes formaron parte de esta etapa con sus palabras de aliento, su cariño y sus abrazos más allá del tiempo y de la distancia.

A mis amigas de la “salita”, porque recorrimos el camino juntas y porque la charla entre pares es un eje de todo proceso de investigación. Todo trabajo se disfruta más cuando se lo realiza en un clima de amistad, camaradería, diálogo y reflexión, donde nos brindamos apoyo mutuo y construimos una nueva forma de relacionarnos con el trabajo y con nosotras mismas.

A mis compañeros y compañeras del PGI que siempre tuvieron palabras y consejos de apoyo y me acompañaron en el proceso.

A mis profesores y profesoras, por ayudarme constantemente a formarme e inspirarme.

A la educación pública, a la Secretaría General de Ciencia y Tecnología, al Departamento de Humanidades y a la Universidad Nacional del Sur, porque esto habría sido muy difícil o imposible si el posgrado no fuese gratuito y si no hubiese contado con el apoyo económico de becas para realizar esta investigación.

Al programa de Movilidad entre Universidades Andaluzas e Iberoamericanas-Segunda Convocatoria 2022, patrocinada por la AUIP y la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía, por la beca otorgada para realizar una estancia de investigación en Granada.

A quienes en algún recoveco del camino y de la vida me dirigieron alguna palabra de fuerza, de confianza, de cariño.

A todos y todas, infinitas gracias.

RESUMEN

En la tradición filosófica se ha apelado a diversas metáforas para conceptualizar lo político, entre ellas se destacan las que tienen fuentes orgánicas y las que provienen del ámbito de la *techné*. Nuestra propuesta tematiza la metáfora del autómatas en el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes mostrando las continuidades y rupturas con respecto a su tradición de pensamiento político. Nuestro objetivo es caracterizar el concepto de Estado hobbesiano a partir de esta fuente metafórica. Enmarcándonos en la teoría de la metáfora lingüística que permite abordar la metáfora conceptual en sus expresiones escritas entendemos que las metáforas proyectan y estructuran conceptos a partir de la transferencia de propiedades y relaciones del dominio sensible (fuente) al abstracto (meta). Por ello, analizamos las referencias hobbesianas a la fuente del autómatas en tanto permiten construir el concepto de Estado.

La hipótesis que guía la presente investigación es que la metáfora del autómatas une aspectos de la metáfora orgánica y de la *techné*. Este trasfondo permite ver rupturas y continuidades con la tradición. Por ello, la tesis se divide en cuatro capítulos: el primero dedicado a la metáfora orgánica, el segundo a la metáfora de la *techné*, el tercero se concentra en el autómatas y el cuarto analiza el vínculo de la metáfora del autómatas con las otras fuentes metafóricas. Así, mostramos cómo la metáfora del autómatas articula a las demás y resalta tanto los rasgos de unidad, jerarquía, artificialidad, instrumentalidad y previsibilidad del Estado dando cuenta de la articulación entre el todo y las partes de manera orgánica, vital, mecánica y artificial a la vez.

ABSTRACT

In the philosophical tradition, different metaphors have been used to conceptualize the political sphere, among them it is worth emphasizing those that have organic sources and those that come from the field of *techné*. This work thematizes the metaphor of the automaton in Thomas Hobbes's *Leviathan* (1651), showing the continuities and ruptures with the classical tradition of political thought. The purpose is to characterize the concept of Hobbesian State from this metaphorical source. Framing this work in the linguistic

theory of metaphor that recognize the conceptual metaphor in its written expressions, we understand that metaphors project and structure concepts. Metaphors transfer properties and relationships from a sensitive domain (source) to an abstract domain (target). For this reason, we analyze the Hobbesian references to the source of the automaton in order to build the concept of State.

The hypothesis is that the automaton metaphor joins aspects of organic and *techné* metaphors. This framework allows to see ruptures and continuities with tradition. For this reason, the thesis is divided into four chapters: the first dedicated to the organic metaphor, the second to the *techné* metaphor, the third focuses on the automaton, and the fourth analyzes the connection between the automaton metaphor and other metaphorical sources. In this way, we show that the metaphor of the automaton articulates the others and highlights the features of unity, hierarchy, artificiality, instrumentality and predictability of the State, taking into account the articulation between the whole and the parts in an organic, vital, mechanical and artificial way.

Certifico que fueron incluidos los cambios y correcciones sugeridas por los jurados.



Dra. Rebea Canclini

Firma del Director

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. Presentación de la problemática	1
2. Estado actual del conocimiento y justificación	4
3. Marco metodológico y conceptual	9
4. Metodología	12
5. Vida, contexto y obras principales de Thomas Hobbes	14
CAPÍTULO I: LA METÁFORA ORGÁNICA	19
1. Introducción	19
2. La metáfora orgánica en la tradición filosófica	20
3. El Estado civil hobbesiano como organismo	26
3.1 Sobre lo orgánico o sobre la vida en el <i>Leviathan</i>	32
3.2 La metáfora del Estado como hombre o cuerpo político en el <i>Leviathan</i>	35
A. El alma del Estado: la soberanía como condición vital	37
B. La facultad de la razón y la voluntad del cuerpo político	45
a. La unidad y el dominio de la voluntad sobre el cuerpo	45
b. La razón del Estado	53
C. Las partes del cuerpo político: corporaciones, ministros, consejeros, recompensas y castigos	61
D. De las condiciones o estado del cuerpo político	64
a. Condiciones materiales para el mantenimiento de la vida del Estado y su reproducción	64
b. La salud como concordia	69
c. Las enfermedades del cuerpo político	71
d. La muerte del Estado	84
E. La noción de “estado de naturaleza” en términos de enfermedad y muerte	87
4. Conclusiones	89
CAPÍTULO II: LA METÁFORA DE LA <i>TECHNÉ</i>	93
1. Introducción	93
2. La metáfora de la <i>techné</i> en la tradición premoderna	95
3. La tradición de la <i>techné</i> en el <i>Leviathan</i>	100
3.1 Metáforas en que el producto tematizado no es el Estado:	102
A. La figura del timonel y el navío	102

B.- La figura del tejido	104
3.2 Metáforas que tematizan el rol de los súbditos	108
A. La figura del médico	108
B. La figura del pastor	110
3.3 Metáfora de la arquitectura:	119
A. La figura del gobernante y los súbditos como arquitectos del Estado	120
B. El Estado como edificio	128
4. Conclusiones	132
CAPÍTULO III. LA METÁFORA DEL AUTÓMATA	135
1. Introducción	135
2. Relojes y autómatas en el contexto de Hobbes	137
3. La metáfora del autómata en <i>De Cive</i>	144
4. La metáfora del autómata en el <i>Leviathan</i>	151
4.1 La noción de artificio	155
4.2 Las piezas del autómata	159
4.3 Engine como máquina de guerra y como fundamento de una forma de saber	166
5. Conclusiones	171
CAPÍTULO IV. LA METÁFORA DEL AUTÓMATA Y SUS VÍNCULOS CON OTRAS METÁFORAS	175
1. Introducción	175
2. Las fuentes metafóricas de la <i>Introducción</i> del <i>Leviathan</i>	176
2.1 El campo semántico de la fuente orgánica	177
2.2 El campo semántico de la <i>techné</i>	178
2.3 El campo semántico teológico	178
2.4 El campo semántico del autómata	179
3. La articulación de las fuentes metafóricas en la figura del autómata	180
3.1 El concepto de Estado a partir de rasgos orgánicos del autómata	181
3.2 El concepto de Estado a partir de rasgos de la <i>techné</i> en el autómata	185
A. Los artífices del Estado y su finalidad	187
B. La creación del Estado: el hacer al hombre artificial	187
C. La creación y la cualidad del producto final	190
3.3 Los rasgos teológicos del autómata	192
3.4 El concepto de Estado a partir de los rasgos relevantes del autómata	195
4. Conclusiones	197
CONSIDERACIONES FINALES	201

TABLAS Y FIGURAS	209
FUENTES	213
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	213

INTRODUCCIÓN

1. Presentación de la problemática

La tradición de pensamiento filosófico ha apelado a diversas metáforas para referirse a la naturaleza del Estado, sus relaciones internas, el buen gobierno o conceptos como justicia, soberanía, autoridad, persona. Hablamos de “cuerpo político”, “soberanía”, “aparato estatal”, dejando de lado, muchas veces, el contenido sensible que contribuyó a construirlos como conceptos abstractos; es decir, olvidamos las imágenes sensibles que están en su origen. Los conceptos y su origen metafórico se relacionan con los contextos socioculturales en que surgen y con los contextos que los resemantizan a lo largo de la historia. La propuesta de esta tesis consiste en volver sobre las metáforas que dieron origen al concepto de Estado hobbesiano, que se ubica en el quiebre entre el paradigma premoderno regido por un ideal de comunidad muy diferente al paradigma moderno. No perder de vista la genealogía de los conceptos en su constitución y transformación histórica ni su función legitimante implica rastrear cómo los mismos han sido construidos metafóricamente, cómo los mismos trasladan propiedades, relaciones, características de objetos de un ámbito de la realidad (el de los organismos, el de los artefactos, el de la *techné*) a otro ámbito de la realidad que es el que se busca tematizar.

Thomas Hobbes (1588-1679) es considerado uno de los filósofos que sienta las bases del pensamiento sobre el Estado moderno¹. Cualquier trabajo que pretenda pensar nuestros problemas políticos, debe volver a las condiciones de emergencia del Estado y de la sociedad moderna. No se trata de la reconstrucción de un pensamiento fosilizado, sino de entender sus resemantizaciones y cristalizaciones y, eventualmente, aportar a la desnaturalización de ciertas concepciones. De allí, la necesidad de volver a los pensadores paradigmáticos del Estado, entre ellos, Hobbes.

En la historia del pensamiento político, encontramos algunas metáforas recurrentes sobre el Estado, por ejemplo, las metáforas que entienden al Estado como

¹ Castel de Lucas y Fernández Psychaux (2016) señalan a Hobbes como el pensador que representa un giro copernicano en todos los ámbitos con respecto a la tradición, principalmente, en el político. Algunos críticos ven en Hobbes el primer filósofo político de la modernidad. Otros asignan ese lugar a Maquiavelo.

cuerpo político, como máquina, aparato o dispositivo, como edificio, como navío, como tejido, entre otras. Históricamente, la fuente metafórica por excelencia en la tradición de la filosofía antigua y medieval para referirse a la naturaleza del Estado ha sido la metáfora orgánica. En Hobbes encontramos una ruptura con esta tradición ya que considera el Estado como máquina a partir de la metáfora del autómeta u hombre artificial. Como veremos en el desarrollo de la tesis, por un lado, Hobbes continúa la tradición premoderna al concebir al Estado como un organismo. Así, su concepto de Estado mantiene las características de unidad, jerarquía e incluso vida, propias de la fuente orgánica. Sin embargo, por otro lado, rompe con esta misma tradición al considerar al Estado como un hombre *artificial*, como un autómeta. La nueva fuente metafórica permite postular otras características al Estado entre las que se destacan su carácter artificial e instrumental, la articulación de relaciones mecánicas al interior del mismo, la previsibilidad y el control de acciones y cursos de acción en sentido técnico, entre otras.

El doble contenido semántico de la metáfora del Estado en el *Leviathan* de Hobbes como un hombre artificial involucra dos fuentes metafóricas: la orgánica y la de la *techné*. Como mostramos en trabajos previos (Fuhr, 2018, 2019, 2020), la metáfora del Estado como producto de la *techné*, ofrece un marco retórico y argumentativo que propicia la tematización de la construcción de la unidad del Estado e involucra a la metáfora orgánica formando una red compleja de filosofemas que, en parte, pretendemos clarificar en este estudio.

Cuando Hobbes utiliza la imagen del Estado como autómeta, como hombre artificial, como un cuerpo político cuyas partes se corresponden a las del cuerpo natural y cuya alma es la soberanía como principio de vida artificial y movimiento, surgen interrogantes: ¿Se trata de una sola imagen? ¿Qué dimensiones se articulan desde lo orgánico y qué dimensiones desde el artificio o la *techné*? ¿Cuáles elementos son comunes a ambos dominios, cuáles diferentes y cómo se articulan con lo político en ambos casos? ¿Qué significa la unión del concepto de hombre y de artificio en el autómeta para el plano político? ¿Cuáles son las propiedades que se transfieren de un plano a otro? Estos son algunos interrogantes que suscita esta imagen unitaria y, a la vez, doble del Estado como autómeta.

El objetivo de nuestra tesis es dar cuenta de las características que se transfieren del dominio del autómeta u hombre artificial al Estado en el *Leviathan* de Hobbes, focalizando en cómo se ha construido dicha metáfora a partir de las tradiciones

metafóricas orgánica y de la *techné* anteriores a Hobbes. Es de decir, nuestra propuesta tematiza esta metáfora en su doble vertiente metafórica. En este sentido, analizamos la metáfora orgánica y la de la *techné* mostrando qué aspectos perviven en Hobbes de su tradición filosófica y los puntos de quiebre con la misma. Esto implica, analizar 1) cómo el ámbito político se construye respectivamente desde el dominio de los organismos naturales y desde el dominio de los artefactos mecánicos (autómatas) hechos por el hombre (*techné*) y 2) cómo se vinculan estos ámbitos entre sí.

Por ello, en primer lugar, destinaremos las dos primeras partes a analizar la construcción del concepto de Estado hobbesiano a partir de la tradición orgánica y la metáfora de la *techné* respectivamente. Luego, caracterizaremos la metáfora del Estado como autómatas para mostrar la preeminencia de la metáfora del autómatas por sobre las otras dos en tanto las une y articula.

De acuerdo a este esquema, en el capítulo I, procederemos a enmarcar a Hobbes dentro de la tradición de la metáfora orgánica y a rastrear las referencias orgánicas en el *Leviathan*. Luego, mostraremos cómo se transfieren características de dicha fuente al Estado. De esta manera, habremos dado cuenta de la metáfora orgánica como base para concebir al Estado como una unidad, con jerarquía y “vida”, en una estrecha interrelación entre las partes y el todo. Además, se focalizará en las nociones de soberanía, voluntad y razón del soberano como ejes del funcionamiento del Estado.

En el capítulo II, enmarcaremos a Hobbes dentro de la tradición metafórica de la *techné*. Explicitaremos los objetos y relaciones de la metáfora y rastreamos en el *Leviathan* las imágenes tradicionales de las actividades vinculadas a la tarea del gobernante. Por su relevancia, focalizaremos en la metáfora de la arquitectura y caracterizaremos al Estado hobbesiano a partir de las propiedades que vienen de la fuente metafórica de la *techné*. En este caso, veremos cómo la misma da cuenta de la creación y mantenimiento del Estado como un artificio que ha de seguir las reglas de una ciencia civil considerada como ingeniería edilicia.

El capítulo III, está dedicado al análisis de la metáfora del autómatas y las propiedades que se transfieren del ámbito de los relojes y de los autómatas en general al Estado. Se trata de una metáfora que articula elementos de la *techné* con elementos orgánicos. Aquí, focalizaremos en la metáfora del Estado como autómatas u hombre artificial creado como artificio por los individuos. Notaremos la pretensión de que

funcione como un organismo a partir del establecimiento de relaciones mecánicas en su interior y de la soberanía como principio de vida y movimiento.

Por último, en el capítulo IV, haremos un estudio pormenorizado de las distintas fuentes metafóricas que convergen en la *Introducción* del *Leviathan*. Mostraremos cómo las distintas fuentes se articulan tomando como eje la imagen del autómeta. De esta manera, cumpliremos con el objetivo propuesto para este trabajo.

2. Estado actual del conocimiento y justificación

La crítica existente ha abordado el tema de la metáfora del autómeta -u hombre artificial- como fuente de la construcción del concepto de Estado a partir del propio concepto de Estado hobbesiano y de manera parcial.

Con respecto a los críticos dedicados a la política hobbesiana, podemos observar, en primer lugar, que se han señalado tanto el rol fundamental de la concepción del Estado como máquina como el hecho de que es un producto vinculado a la técnica. Schmitt (2002) sostiene que la metáfora de la máquina permite tratar al *Leviathan* (hombre magno) como un mecanismo dotado de un alma. En su tesis, pone el acento en la lógica interna del producto artificial “Estado” en tanto fabricado para garantizar la protección. La protección debe ser asegurada mediante un mecanismo de mando que funcione eficazmente lo cual implica aceptar las decisiones del soberano solo porque emanan de él (Schmitt, 2002, p. 33). A su vez, según Schmitt (Schmitt, 2002, pp. 60-61), el *Leviathan*, al ser un poder coactivo externo y vacío, se queda “sin alma”. En la misma línea, Koselleck (1965) afirma que la razón crea, al modo de un constructo, el ámbito neutral de la técnica del Estado en el que la voluntad del príncipe es única ley y es racional el mandamiento formal de obedecer. Sostiene que, con esto, se despoja al ámbito político de las convicciones privadas y se centra su funcionamiento en el ámbito formal de las decisiones políticas concentrado por el soberano (Koselleck, 1965, pp. 54-55). De esta manera, Schmitt y Koselleck vinculan la metáfora hobbesiana en términos de máquina al ámbito del tecnicismo, la neutralidad de la técnica y el decisionismo.

Algunos autores han señalado que los saberes técnicos que propician la construcción del Estado como autómeta también otorgan previsibilidad al constructo. En este sentido, Balzi (2014) vuelve a la tradición de los relojes y a la problematización del

método para sostener que Hobbes elige la imagen del autómatas por la previsibilidad que intenta introducir en el ámbito político. En la misma línea, Rodríguez Rodríguez (2015, p.211) ve en el Estado como máquina un dispositivo de control, medición y regulación, coherente con la imagen mecanicista del Estado como cuerpo. Ceballos Speranza (2014) focaliza en el autómatas como metáfora metodológica. Farnesi Camellone (2018, pp. 205-206), por su parte, ha vinculado la artificialidad mecánica del Estado hobbesiano en términos de previsibilidad con la instauración de una temporalidad homogénea en el marco de luchas religiosas que ponen en juego el tiempo de la otra vida. González García (1998, p.31) considera que Hobbes usa metáforas orgánicas y tecnicistas, pero que la imagen del cuerpo artificial se rige por el ideal de encontrar leyes mecánicas guiado por el ideal de un sistema mecánico que actúe con regularidad.

Otra línea de lectura considera la institución del individuo como pieza y su desvinculación con lo político a partir de la imagen de la máquina (Arendt, 1998). Por su parte, Fernández Psycheux (2013) discute la tesis de que el hombre sería una parte meramente mecánica del autómatas y focaliza en la idea del hombre como causa del Estado otorgándole un rol activo. Además, tematiza la posibilidad de pensar el fundamento político hobbesiano en términos de unidad y pluralidad a la vez a partir de la teoría de la voluntad y la causalidad (Fernández Psycheux, 2018).

Existe también literatura crítica que profundiza en la relación del autómatas con la concepción de naturaleza y relaciona los regímenes políticos con el organicismo y el mecanicismo. En este grupo, Bobbio (1995) sostiene que en el pensamiento hobbesiano opera la noción renacentista de naturaleza concebida como una gran máquina y la creencia de que conociendo las leyes de su mecanismo es posible corregir o construir otra, es decir, intervenirla. Su estudio presenta una comparación metódica que muestra que, incluso partiendo del carácter convencional de los asuntos humanos, existen ciertas leyes naturales de funcionamiento que pueden manipularse por fines humanos (Bobbio, 1995, pp. 42-43). En este sentido, Bobbio (1989) vincula la metáfora al mecanicismo y sostiene la desaparición del organicismo en la modernidad. A su vez, el organicismo se vincularía al holismo, la totalidad, mientras que el mecanicismo sería asociado al individualismo. Esta línea es continuada por su discípulo Zagrebelsky (1988). Para ambos el contractualismo, la democracia, el liberalismo, el individualismo estarían vinculados al mecanicismo (reino de la libertad) y los regímenes autoritarios y totalitarios estarían vinculados al organicismo (reino de la necesidad). También Stollberg-Rilinger (1989)

contraponen organicismo y mecanicismo en términos políticos. Frente a esta corriente, otros autores postulan, en cambio, que durante la modernidad la separación entre mecanicismo y organicismo no era tan tajante y que el organicismo no conduce a una única opción política (Becchi, 1999, García López, 2013).

Además, encontramos trabajos que focalizan en el carácter artificial del Estado hobbesiano por la introducción de finalidades externas a la naturaleza en la construcción del Estado como autómatas. Malcolm (1990) pone el acento en cómo la imagen del Estado como máquina, autómatas o cuerpo artificial da cuenta del carácter artificial del Estado y de la intencionalidad humana a la que obedece el constructo. Del mismo modo que un reloj, sólo puede entenderse el Estado de acuerdo a la intención de quien lo construye o hace uso de él. También Fernández Psychaux (2013) se encuentra en esta línea, tematiza el carácter artificial del Estado y analiza el vínculo entre la posición escéptica y la posibilidad de conocimiento de las causas del Estado por ser los hombres sus constructores.

Por último, otros autores analizan la dimensión artística de la metáfora del Estado como hombre o cuerpo artificial. Horst Bredekamp (2018) y Astorga (2000) focalizan en su carácter imaginario y artístico: en la imitación de la fuerza creativa y artística divina en el caso de Bredekamp y en la institución imaginaria del *Leviathan* en el caso de Astorga.

Por otra parte, encontramos numerosos trabajos que mencionan las características orgánicas del autómatas. En este caso, un grupo de críticos destacan al Estado como *cuerpo* político, como unidad artificial dotada de *voluntad*. Así, Skinner señala que Hobbes concibe las relaciones entre los ciudadanos mediadas por el soberano a través de sus leyes civiles, voluntad y conciencia. El soberano como alma del Estado constituye la fuerza unificadora y pacificadora que, a la vez, atemoriza y protege (Skinner, 2010, pp. 155-157). Dicho de otra manera, la metáfora orgánica permite conceptualizar la noción de soberanía como unión de razón y voluntad y como dominio sobre el cuerpo. Kersting (2001), por otra parte, realiza un análisis de la portada del *Leviathan*, en la cual se reflejan la metáfora orgánica y el artificio del pacto. De acuerdo con esta lectura, Hobbes tomaría de la analogía entre el cuerpo y el Estado el modelo de la unidad personal y de la autodeterminación que se basa en el dominio de la voluntad sobre el cuerpo (Kersting, 2001, pp. 85-86). Altini (2005, pp.92-93) considera la imagen de la unión de los individuos en un cuerpo bajo la idea de representación de las voluntades particulares en la voluntad del soberano en términos anti-organicistas, siendo el soberano el que da

cuerpo *político* al cuerpo social y otorgando autonomía personalista a la voluntad del soberano. Focaliza en la iconografía del frontispicio y la fabricación de la soberanía desde la teoría de la representación, la imagen de la persona artificial y los componentes teológico-políticos.

Otros autores señalan la relación entre la noción de cuerpo y el mecanicismo. Marquer (2013, pp. 35-50) focaliza en la comparación entre el cuerpo natural y el político a partir de la sustitución del modelo organicista aristotélico por uno mecanicista y señala que, para construir la noción de soberanía, la imagen del cuerpo político no era suficiente. Por ello, Hobbes habría recurrido a la imagen de la persona humana. Rodríguez Rodríguez (2015) profundiza en el paralelismo entre la fisiología del cuerpo natural y la del Estado. En ambos casos, habría miembros y relaciones análogas que sustentan el funcionamiento del conjunto. A su vez, a través de esta comparación, se puede indagar en los procesos de desintegración de la salud de los organismos y, paralelamente, del Estado (Rodríguez Rodríguez, 2015, p. 203). Por su parte, Farnesi Camellone (2018), además de vincular la noción de cuerpo al mecanicismo, aplica al Estado las categorías foucaultianas de cuerpo disciplinado y disciplinante al interior del mismo. Además, diversos autores provenientes de los estudios sobre la metáfora en el ámbito político han incluido a Hobbes en la historia de la metáfora orgánica. Dohrn-van Rossum (1977), Dietmar (1983) y Silvina D'Alessio (2008) incorporan la metáfora del Estado como hombre artificial dentro de las etapas de la metáfora organicista, aun teniendo en cuenta el mecanicismo hobbesiano y el artificio estatal, porque se compara al cuerpo con un mecanismo y al Estado con un cuerpo.

También hay una línea de lectura que analiza la metáfora del cuerpo político y su prolongación en las enfermedades, lo cual lleva a postular la tesis de un paradigma inmunitario. En esta línea encontramos a Esposito (2003) y a García López (2016). Este último señala, contra la tesis de Bobbio, la continuidad de la vigencia de la metáfora orgánica en la modernidad.

Asimismo, cabe mencionar la bibliografía crítica que ha abordado la cuestión de la continuidad entre la física y la política en el *Leviathan* teniendo en cuenta el carácter de los fundamentos de filosofía la política hobbesiana. Strauss (2006) sostiene que el concepto hobbesiano de Estado tiene sus bases en el “derecho” más que en el mecanicismo. Sorell (1986) defiende la autonomía de la ciencia política como ciencia. Warrender (1957), por su parte, afirma que los fundamentos normativos de la obligación moral están en Dios. Otros sostienen una continuidad entre política y física a

partir del mecanicismo de las pasiones (Ryan, 1970) o a partir del método (Watkins², 1965, Goldschmitt, 1966). El problema aquí es que, si el Estado se deduce de causas naturales, entonces, su carácter de artificio o máquina se pondría en cuestión por su carácter necesario y, por ende, natural. Sin embargo, quienes abogan por un paralelismo en el método, mantienen la distinción entre cuerpos naturales y artificiales.

Una línea innovadora en los últimos años vincula el materialismo hobbesiano –y, por ende, su noción de cuerpo y de política - con la teología, analizando sus alcances y límites (Abdo Férrez, 2017, Abdo Férrez, Fernández Psychaux y Rial, 2018). Los autores vuelven a pensar el lugar de la religión cristiana y de Dios en la obra de Hobbes - tematizada también por Di Leo Razuc (2015)-, y arrojan luz sobre los vínculos, contradicciones, articulaciones, desplazamientos y limitaciones entre materialismo, ateísmo, religión, teología y política, reubicando a Hobbes como revolucionario o hereje.

Por último, hay toda una corriente tradicional dedicada al estudio del frontispicio (Bredekamp, 2000, Malcolm 2002, Altini 2005, Skinner, 2016,) que vinculan el concepto hobbesiano del Estado a la imagen partiendo de la teoría de la representación, el contrato, la soberanía, entre otras.

Con respecto a la explicitación del vínculo entre ambas metáforas, es decir la orgánica y la de la *techné* (o artificio), se observa que la mayoría de los trabajos críticos mencionados tienden a solapar indistintamente ambas fuentes metafóricas o a focalizar en una sola apelando a supuestos hobbesianos epistemológicos, metafísicos o políticos. En algunos casos, parece que las asimilan, otras veces parece que las complementan pero sin analizarlas de manera separada como dos fuentes metafóricas distintas. En este sentido, nuestra propuesta encuentra su justificación en la necesidad de explicitar las relaciones entre la metáfora orgánica y la metáfora de la *techné* en el *Leviathan* de Hobbes como constitutivas del autómata, enmarcándolas dentro del mecanicismo pero considerándolas como fuentes metafóricas distintas. Esto implica analizar cómo dos tradiciones metafóricas que históricamente corren por cauces diferentes se entrecruzan en la metáfora que conceptualiza al Estado como un autómata. Por otra parte, la

² Watkins (1965, 1972) analiza a Hobbes y su sistema desde la perspectiva científicista del siglo XVII, el racionalismo y de la influencia de la Escuela de Padua. Sostiene contra, por ej. Hood y Warrender que el método científico de Hobbes va de la mano con el materialismo que implica una explicación mecanicista del universo en términos de cuerpo y movimientos (Lukac, 2008). Warrender (1957) y Taylor (1938), en cambio, sostienen que Hobbes parte de principios morales. El problema para Lukac (2008, p.24) es que Watkins se guía por la idea de hacer de la filosofía hobbesiana un sistema unificado y deductivo.

particularidad de nuestro trabajo consiste en aproximarnos al concepto hobbesiano de Estado a partir de la metáfora del autómatas como metáfora conceptual. Es decir, tomaremos como punto de partida la imagen del autómatas y su historia para reconstruir el concepto de Estado hobbesiano.

3. Marco metodológico y conceptual

Como hemos visto, numerosos críticos vinculan la conceptualización hobbesiana del Estado con el mecanicismo. Comprenden al Estado como máquina, cuerpo artificial, autómatas. Sin dudas, esta metáfora no habría sido posible sin la técnica de los relojes y la difusión de los autómatas en su tiempo. Sin embargo, en la palabra “autómatas” u “hombre artificial” en el siglo XVII encontramos dos grandes campos semánticos: el de los organismos vivientes (heredero de la tradición clásica) y el del artificio. Así, tenemos el plano de lo orgánico y el plano de la construcción o producción, plano del saber técnico, de la *techné*. Si bien la metáfora del Estado como autómatas aparece por primera vez en el *Leviathan*, ambos dominios fueron recorridos por diversidad de autores de manera separada y con fines diferentes en la tradición premoderna.

Como hemos señalado desde el inicio, el papel de las metáforas en teoría política no es el de un mero recurso retórico o estilístico. Se trata, más bien, de la capacidad de las metáforas para construir una representación de la realidad al conceptualizar un orden abstracto a partir de un orden de cosas más familiar (Marquer, 2013, p.36). En este sentido, cabe señalar que, al conceptualizar la realidad de cierta manera, se habilitan u obstruyen ciertos modos de entender la realidad y se construye realidad, se construyen formas y criterios de actuar, pensar y sentir. En este sentido, las metáforas atraviesan y son constitutivas de nuestra cultura, nuestra cognición y nuestros conceptos³.

Si bien se ha debatido sobre el origen cognitivo o cultural de las metáforas (Gibb y Colston, 1995), hay acuerdo dentro de los defensores de la teoría de la metáfora conceptual en que la metáfora refleja una estructura conceptual por la cual un concepto es entendido en términos de otro (Lakoff, 1987, Canclini 2022). Esto es, la metáfora delimita a partir de imágenes sensibles dominios conceptualmente abstractos, ya que los

³ Las metáforas reflejan la cultura y estructuran pensamientos y conceptos. A la analogía entre dos elementos siempre subyace cierta creencia, cierto bagaje cultural y cierta ideología. Sin embargo no hay relación causal entre cultura y metáfora elegida (Ghiretti, 2009).

nuevos conceptos se construyen sobre experiencias familiares. Derrida⁴ (2008), Arendt⁵ (1984) y otros pensadores y pensadoras contemporáneas sostienen, en sintonía con dicha corriente, que los conceptos abstractos tienen su origen generalmente en un dominio sensible familiar. A este respecto señala Arendt (1984) que las metáforas permiten la manifestación del pensamiento al proporcionar a lo abstracto una intuición del mundo de las apariencias (Canclini, 2022).

Nosotros, en el presente trabajo, proponemos recorrer el camino inverso al que suele realizar la crítica hobbesiana e ir de la metáfora al concepto -en vez del concepto a la metáfora-. Por ello, enmarcamos nuestro estudio en el campo de la metáfora conceptual (Lakoff y Johnson, 1980) y la historia conceptual de Koselleck (1993) con el fin de articular los estudios existentes a partir de la metáfora del autómatas como metáfora conceptual. Cabe aclarar que tomamos la noción de metáfora focalizando en la posibilidad de trasladar relaciones de un ámbito a otro, o sea, considerando sus aspectos comparativos y no su forma de expresión (esto es, no diferenciamos entre metáfora, analogía o comparación).

Desde el punto de vista de las formas de expresión de estas comparaciones de base, la historia de la filosofía habría distinguido dos vías de análisis (Canclini 2022): una vía las considera como una forma de argumentación insuficiente si se considera su expresión como analogía (Roetti, 2014) y, la otra vía, les asigna valor como una forma fundamental en la construcción conceptual (Betancourt, 2007).

Según la primera corriente, la analogía es una forma de razonamiento insuficientemente fundada normalmente vinculada a las formas de razonamiento inductivo. La analogía como forma de razonamiento inductivo ha sido criticada por borrar la singularidad y el carácter irrepetible de lo que se busca comprender, pues las analogías o metáforas apelan a cierta universalidad y a algo que es común o comparten dos dominios (Canclini, 2022). Focalizar en dos ámbitos como análogos implicaría eliminar del análisis las particularidades de los mismos y su especificidad (Arendt, 1998).

Según la segunda corriente, es decir, la que valora la metáfora como construcción conceptual, las metáforas son fundamentales tanto para el pensamiento como para el

⁴ Afirma Derrida (2008, p.250): “Las nociones abstractas siempre esconden una figura sensible”.

⁵ Sostiene Arendt (1984, p.125): “Todos los términos filosóficos son metáforas, por así decir, analogías cristalizadas cuyo verdadero significado se revela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que tan claramente presente debió estar en el espíritu del primer filósofo que lo utilizase”.

lenguaje pues permiten captar lo singular de los conceptos en las relaciones de la fuente metafórica (Betancourt, 2007, p. 156). Las metáforas organizan, estructuran el sistema conceptual humano mediante una proyección que va de un dominio fuente o base hacia un dominio meta que es experimentado en términos de la fuente o base (Lakoff y Johnson, 1980, p. 4). Es decir, el dominio meta, que es generalmente más abstracto, se estructura a través de la proyección de las relaciones propias del dominio fuente que es más sensible y familiar (Soriano, 2012, p. 97, Ghiretti, 2009). Lo relevante para nuestro trabajo es rastrear relaciones que se dan en la fuente orgánica, de la *techné*, del autómatas en el *Leviathan* y analizar cómo se proyectan hacia la esfera del Estado para comprender a este último. Cabe destacar que, para Deignan (2005, p. 14), la metáfora supone un cierto patrón en el discurso que da cuenta de metáforas conceptuales subyacentes (Canclini, 2022). En este sentido, se distingue la metáfora conceptual en su dimensión cognitiva de la expresión lingüística metafórica⁶ (Santibáñez, 2009, p. 253), que es nuestro objeto de estudio, pues esta distinción nos permite aproximarnos al texto hobbesiano.

Basándonos en lo dicho hasta aquí, y posicionándonos desde esta segunda corriente, en esta tesis tendremos en cuenta expresiones lingüísticas metafóricas que refieren al Estado en términos de autómatas en el *Leviathan* (Santibáñez, 2009, p. 253) con el objetivo de reconstruir algunos aspectos del concepto hobbesiano de Estado a partir de este campo semántico. Así, pretendemos dar cuenta de la construcción conceptual en el discurso filosófico que significa el empleo de metáforas (Canclini 2022).

Con este fin, haremos un rastreo de las fuentes de la metáfora orgánica, de la *techné* y del autómatas en el *Leviathan*. Esto nos permitirá mostrar:

⁶ Según la tesis propuesta por Lakoff y Johnson (1998), muchas metáforas y analogías pueden estructurar nuestros conceptos, experiencias y acciones. En efecto, en su Teoría de la Metáfora Conceptual (TMC), sostienen que la metáfora no es un mero recurso estilístico y retórico ni un mero fenómeno lingüístico, sino un recurso permanente e imprescindible del habla cotidiana y un fenómeno conceptual y de pensamiento de suma relevancia para la cognición (De la Fuente y Minervino 2008, p. 203).

Para la TMC, las expresiones metafóricas utilizan palabras correspondientes a un dominio base que generalmente se refiere a “procesos perceptivos y motores aplicados a entidades físicas” para hablar de fenómenos correspondientes otro dominio (el dominio meta) que muchas veces se refiere al campo de lo abstracto, siendo entonces conceptualizado, pensado y experimentado en términos del análogo base (Minervino, 2010, pp. 184, 187-202). En este punto, cabe diferenciar en la TMC la tesis lingüística de la conceptual, pues mientras que la primera se limita a afirmar que las metáforas conceptuales se emplean en la producción e interpretación de expresiones lingüísticas metafóricas, la segunda sostiene que los conceptos abstractos toman su semántica de los conceptos concretos con los que se corresponden en el marco de MCs que se originan en correlaciones experienciales (Minervino, 2010, pp. 187,192-193). Esto último quiere decir “que los fenómenos meta son experimentados metafóricamente en términos de la *gestalt* experiencial (Lakoff y Johnson 1980) o el esquema imaginístico (Lakoff 1987) característico del dominio base” (tesis corporeizada) (Minervino, 2010, p. 197, 2010, p. 184).

- 1- Que las fuentes asociadas por Hobbes al Estado tienen cierto vínculo entre sí y que permiten dar cuenta de diferentes dimensiones del mismo.
- 2- Que la noción de unidad, gobierno y funcionamiento es construida a partir de la fuente orgánica, mientras que la de creación, artificio, previsibilidad, así como responsabilidad es construida desde la metáfora de la *techné* en su versión referida a los artefactos y edificios⁷.
- 3- Que la metáfora del autómatas une la fuente orgánica y la fuente de la *techné* vinculada a la ingeniería de artefactos mecánicos y edificios.

4. Metodología

El carácter de nuestra investigación es teórico y el abordaje de tipo cualitativo. Nos proponemos trabajar en dos niveles vinculados dialécticamente: uno exegético y otro hermenéutico (Ferraris, 1986). En el primer caso, se trata de una heurística que posibilite la aproximación al texto (fuente primaria de nuestra investigación) que es parte de un clivaje histórico relacionado con teorías y prácticas socio-políticas específicas. El nivel hermenéutico nos llevará a resignificar los textos mediante la explicitación y análisis de las categorías analíticas que nos permitan un abordaje reflexivo capaz de trascender las perspectivas meramente descriptivo-instrumentales. Dado el carácter polisémico de todo texto, serán imprescindibles ciertas reservas de sentido que nos permitan resignificar algunos términos.

Otro aspecto relevante de nuestra metodología que puede ser vinculado con lo ya descrito es la historia conceptual, especialmente a partir de los planteos de Koselleck (1993) y Skinner (1988). Ambos autores asumen que el abordaje de un concepto clave en distintos períodos históricos permite rastrear la transformación de las ideas que cristalizan los cambios de cada época al entrar en diálogo con las prácticas socio-políticas en juego. La relevancia de esta dimensión en nuestra investigación se centra en el hecho de que el pensamiento hobbesiano está situado en un contexto de grandes fisuras, cambios de paradigmas e irrupciones que no sólo permitieron la emergencia de nuevos conceptos, sino también la redefinición y resemantización de nociones antiguas. A su vez, en nuestro

⁷ La metáfora del autómatas y de la arquitectura permiten dar cuenta del carácter artificial del Estado y de la responsabilidad de los súbditos como artífices y como partes. La metáfora orgánica da cuenta de la obediencia y enajenación del individuo necesaria para el funcionamiento (o “vida”) del Estado.

caso, recurriremos a la tradición de las metáforas para entender los cambios en los conceptos. Como señala García López (2013), una de las críticas o ampliaciones planteadas a Koselleck ha sido la vinculada a la relación entre conceptos y metáforas, en la cual abreva el presente estudio. Blumenberg con su *Paradigmas para una metaforología* (2003) planteó la cuestión de qué va antes si la metáfora o el concepto y abrió una corriente dentro de la historia conceptual, la metaforología, que ya no ve la metáfora como instrumental y secundaria sino como central. Esta corriente fue desarrollada en Alemania por Meyer, Böckenförde, Dohrn Gerhard van Rossum y Demandt, en Italia por Francesca Rigotti, Pietro Costa y Adriana Cavarero, y en España por Daniel García López (2013, p.4).

En nuestro caso, analizaremos la construcción de metáforas conceptuales dentro de la línea de la historia de los conceptos, teniendo en cuenta precisamente su origen metafórico a partir de la teoría de la metáfora conceptual, y reconstruiremos los conceptos partiendo de las referencias de la fuente metafórica, del contexto y de su devenir histórico. Como sostuvimos previamente, hay una estrecha relación entre los conceptos y las metáforas y analogías. Las metáforas, como los conceptos, atraviesan los siglos, pero pueden cambiar de sentido y esconder o expresar las rupturas que marcan el pensamiento político⁸. Las metáforas son históricas, tienen condiciones de surgimiento, mutan de acuerdo a la realidad sociohistórica y a los objetivos de quienes las acuñan o utilizan, cristalizando incluso en conceptos del que olvidamos su origen. Como diría Nietzsche (1998), los conceptos son metáforas que olvidamos que lo son.

En concordancia con lo dicho, describiremos a continuación algunos aspectos relevantes del contexto de producción del *Leviathan*. Luego, en cada uno de los primeros capítulos de la tesis, presentaremos los aspectos vinculados a la reposición del contexto teórico, introduciremos las referencias al ámbito de los organismos, de la techné, del autómeta, tal como aparecen en la obra y, a partir de allí, reconstruiremos determinados conceptos y dimensiones del pensamiento político hobbesiano mostrando cómo ciertos atributos o propiedades se proyectan de un ámbito a otro.

⁸ Como afirman Stolleis (2009) y García López (2013), los conceptos no tienen una sustancia ontológica ni perdurabilidad en el tiempo, sino que hay que tener en cuenta cómo aparece una palabra usada lingüísticamente en su contexto temporal, cultural, teórico, técnico, y la metáfora, en este sentido, arroja luz sobre la construcción de nuevos conceptos y sentidos.

5. Vida, contexto y obras principales de Thomas Hobbes

Hobbes es uno de los grandes pensadores modernos, conocido principalmente por sus obras políticas. Nació en 1588 en Malmesbury y murió en 1679. Si bien se lo conoce por su oposición a la escolástica y al aristotelismo, fue formado en estas escuelas en el Magdalen Hall de Oxford. Sin embargo, su trabajo como tutor en la familia Cavendish y los viajes por el continente le dieron una nueva visión de las ciencias y las artes innovadoras frente al aristotelismo. En 1608 comenzó a trabajar para William Cavendish y lo acompañó por Francia, Italia, Alemania. Profundizó en el estudio de los clásicos y tomó contacto con la obra de empiristas como Bacon.

Según sostiene Ribeiro (2000, p. 32), hasta 1628 Hobbes estuvo influenciado por el humanismo y, por ello, veía aún a la historia como maestra, como una fuente de aprendizaje. La historia enseñaba sobre los peligros de la desobediencia, así como las ventajas y desventajas de las diversas formas de gobierno. Esta visión cambiará posteriormente cuando el pensador inglés vea en el método de la geometría y la ingeniería lo que sienta las bases del Estado y no el aprendizaje de la historia.

En 1629, la traducción de *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, llevó a Hobbes a reflexionar sobre la democracia. Vió en ella un peligro en tanto sería la foma más propensa a desintegrarse en facciones. A su vez, comenzó a asociar el ansia de libertad y de gloria con la ambición, las guerras y la autodestrucción. Esto lo hizo adoptar una visión absolutista y antidemocrática, que plasma en sus escritos políticos.

Cuando murió el alumno Cavendish en 1628, Hobbes regresó a Francia y trabajó como tutor al servicio de la familia Clifton permaneciendo allí hasta 1631. Como uno de los momentos claves en el desarrollo de su pensamiento, Hobbes mismo refiere la lectura, en un viaje, de los *Elementos* de Euclides. Su fascinación por el método demostrativo (deductivo) de razonamiento de la geometría fue tal que empezó a pensar que la ciencia política necesitaba un método de ese tipo, pues la historia no da certezas o verdades al modo de la geometría. Además, profundizó sus estudios de matemática, física, óptica.

Desde 1631 hasta 1642 volvió a trabajar para la familia Cavendish. En 1634 viajó a París y a Italia. En sus viajes entró en contacto con Galileo y el círculo de Mersenne, familiarizándose con las explicaciones mecanicistas de la naturaleza que se oponen y reemplazan a las teleológicas defendidas por los aristotélicos y la escolástica. Influenciado por la escuela de Padua (Watkins, 1972) y el círculo de Mersenne (Paganini,

2003, 2004), Hobbes comenzó a desarrollar su filosofía política, basándose en los principios de la geometría y de la ciencia natural. Su idea original era ir de lo micro a lo macro, de lo elemental a lo compuesto, iniciando sus estudios por los cuerpos, para pasar después al hombre y llegar al ciudadano.

Sin embargo, en 1636 regresó a Inglaterra y las sucesivas tensiones religiosas, la hostilidad con Escocia y el conflicto entre el Parlamento y el rey Carlos en los años siguientes llevaron a Hobbes a cambiar el orden de sus trabajos y a priorizar la política como objeto de estudio. Es una época en la que, con el desarrollo de la imprenta, empezaron a circular planfetos políticos que difundían pluralidad de opiniones y la tensión iba en aumento⁹.

En *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640), Hobbes defendió la soberanía absoluta del rey, pero alejándose de la teoría del derecho divino la fundó en la psicología humana desde una perspectiva mecanicista. Esto hizo que Hobbes se generara opositores y que, en 1640, temiendo por su vida, viajara de nuevo a París.

En la década del 40, exiliado en Francia, Hobbes nuevamente se acercó al círculo de Mersenne, entabló un diálogo epistolar con Descartes, con quien se diferenció en la manera de entender el mecanismo y su aplicación política (Negri, 2008, pp.176-187). También se vinculó con Pierre Gassendi y William Harvey, conocido este último por su teoría de la circulación sanguínea. Además, comenzó a escribir y a publicar las distintas partes de lo que pretendía ser su sistema filosófico, empezando con *De cive*, que fue escrita en latín en 1641 y publicada en París en 1642. Esta sería la tercera parte de *Elementos de Filosofía*, que se completó años más tarde con *De Corpore* y *De Homine*. Como comentamos previamente, en la década del 40, su preocupación era política y pretendía aplicar el método científico, los principios de la lógica y de la física materialista a la filosofía política en búsqueda de la estabilidad. De 1646 data su discusión sobre el libre albedrío con el clérigo anglicano John Bramhall. También por esta época, asumió el cargo de preceptor del príncipe de Gales, futuro Carlos II, exiliado en Francia. Entonces, comenzó a trabajar en el *Leviathan*. En 1649, fue ejecutado el rey Carlos I y en 1651 se publicó el *Leviathan* cuando Hobbes aún se encontraba en Francia. Le regaló un ejemplar al príncipe, pero su obra no fue bien vista por los monarquistas. Tampoco por los parlamentaristas ni por los católicos. Los monarquistas lo veían como un traidor, ya que desde la teoría del *Leviathan*, Hobbes legitimaba el poder que se obtiene por conquista.

⁹ Como señala Spadaro (2008), las guerras civiles inglesas muestran la relevancia de la opinión pública en la vida política.

En este sentido, Hobbes era considerado absolutista pero no necesariamente monárquico y era visto por los monarquistas como un apologista de Cromwell (Lukac, 2018, p.15). A su vez, los parlamentaristas lo criticaban por su absolutismo. Por otra parte, también su visión sobre la relación entre poder temporal y religioso le generó opositores en los grupos católicos que rodeaban a Henrietta María de Francia por sus diferencias con la Iglesia Católica. Esto condujo a que Hobbes temiera nuevamente por su vida y regresara a Londres para someterse al régimen republicano.

Luego, Hobbes continuó con la escritura de su sistema. En 1655, publicó la primera parte de los *Elementos de filosofía: De Corpore* y en 1658, la segunda: *De Homine*. Estas dos obras completan el sistema tripartito iniciado con *De cive*. Esto lo hizo en un clima de creciente hostilidad hacia su obra y de acusaciones de ateísmo. Para sus contemporáneos, Hobbes era materialista y el materialismo era asociado al ateísmo (Abdo Ferez, 2018).

Ya desde su publicación del *Leviathan* Hobbes había despertado el enojo de católicos, presbiterianos, puritanos y anglicanos - porque minaba su autoridad religiosa- y también el de las universidades, a las cuales en el *Leviathan* había criticado por difundir opiniones erróneas, subversivas, falsas y de raigambre aristotélico-escolástica. Por eso, si bien tras la Restauración de 1660, Hobbes contó con el apoyo del rey, se recluyó en su vida privada. En los 70, escribió *Behemoth o el Parlamento Largo*, obra dedicada a la guerra civil y murió el 4 de diciembre de 1679.

En términos históricos, Hobbes es testigo de una sucesión de acontecimientos y regímenes: el reinado de Carlos I, la guerra civil, la ejecución de Carlos I, la instauración de la república y el protectorado de Cromwell, y la restauración de los Estuardo. Para el pensador inglés un tema central y un objetivo fundamental de su obra política es lograr la unidad y orden del Estado. Y esta finalidad obedece a que padece los conflictos y tensiones de su tiempo. Por un lado, encontramos luchas confesionales heredadas de la Reforma, la Contrarreforma, y la creación de la Iglesia de Inglaterra separada del poder papal por Enrique VIII. En este sentido, tenemos el enfrentamiento entre católicos, puritanos, presbiterianos y anglicanos. A su vez, como se verá en esta tesis, tenemos las confrontaciones entre las ideas religiosas y los poderes establecidos, ya que Hobbes ve en el poder del clero anglicano y el de los ministros presbiterianos una amenaza al poder estatal en tanto promueven la desobediencia al rey. También considera un peligro a los papistas, porque minan el poder del soberano al subordinarlo al poder papal. Simultáneamente, a Hobbes le preocupan las disputas entre el monarca y el Parlamento

sobre las limitaciones a los poderes del rey, porque esto representa un problema para mantener y concebir la unidad¹⁰. Además, es una época atravesada por cambios sociales y económicos que involucra conflictos con respecto a la propiedad y la tierra¹¹. Todos estos son factores que, en mayor o menor medida, conducen a la guerra civil que es la gran preocupación de Hobbes y a la cual, como veremos, concibe como “muerte” del Estado¹².

En este contexto, es importante remarcar el interés hobbesiano por establecer las bases de una teoría política geométrica que garantice el orden, la paz, es decir, una teoría capaz de construir un Estado que funcione al modo de un artefacto mecánico por su previsibilidad y al modo de un organismo por su unidad¹³. Ante las luchas religiosas y políticas, ante la pluralidad de opiniones, juicios, razones, voluntades, ante la desobediencia masificada, para Hobbes, solo la anulación del conflicto puede garantizar la vida tranquila, aun a costa de renunciar al juicio y voluntad política.

En este sentido, es importante considerar el contexto en que escribió Hobbes cuando nos refiramos a cada una de las metáforas que permiten construir su concepto de Estado, ya que el objetivo de esta tesis es precisamente explicitar las características que se transfieren del ámbito orgánico, del ámbito de la *techné* y del ámbito del autómatas al Estado teniendo en cuenta la necesidad de unidad, sujeción, articulación y obediencia que Hobbes intenta promover en el contexto de la guerra civil y de las luchas religiosas.

¹⁰ En el debate religioso, como mencionaremos cuando tematicemos la metáfora orgánica y la de la *techné* refiriéndonos al pastor y al tejido, Hobbes subordina el clero al soberano, levantándose contra el presbiterianismo y contra la Iglesia Romana (Ribeiro, 2000, p. 31). Con respecto a la división política que confrontaba a los monárquicos (que fundaban la legitimidad del absolutismo monárquico por derecho divino) y los parlamentarios (que sostenían que de la soberanía participaban el rey y el pueblo), Hobbes funda su teoría política y la preferencia por el absolutismo monárquico en los intereses de los individuos y en la idea del contrato, lo cual lo acercaría más a una posición más republicana (Ribeiro, 2000, pp. 16, 22). Esto se hace patente tanto en la metáfora orgánica cuando Hobbes tematiza la unidad del Estado como en la de la *techné* al referirse al Estado como constructo en el marco de la metáfora de la arquitectura y en la del autómatas.

¹¹ Los actores del conflicto son también los que cuestionan el poder real a partir de la pequeña y mediana propiedad o del capital, los propietarios, los *levellers* (niveladores que quieren una igualdad social) y los *diggers* o *true levellers* (que proponen la supresión de la propiedad privada de la tierra cultivada) (Ribeiro, 2000, p.16).

¹² Como sostiene Silvana D’Alessio (2008, p.242), es importante tener en cuenta que uno de los motivos de controversia entre parlamento y realistas era la Iglesia: “Se il parlamento desiderava l’“abolizione dei vescovi”, per i lealisti, “la conservazione della chiesa episcopale inglese era una questione per cui lottare almeno quanto il problema di chi dovesse controllare l’esercito”. La postura de Hobbes se comprende al considerar que el comportamiento de los religiosos está entre las causas de la guerra civil.

¹³ Señala Galimidi (2004, p. 20): “los textos políticos hobbesianos se presentan como producto de una actividad metódica, se inscriben en un sistema general que coordina teorías acerca de la estructura última del mundo natural y acerca de la capacidad del hombre para acceder con alguna certeza a un conocimiento de su naturaleza, y mantienen un diálogo tácito con los principales gestos intelectuales de la primera modernidad: la astronomía de Copérnico, la física de Galileo, la fisiología de Harvey, y la gnoseología de Descartes”.

A continuación, en el capítulo I, comenzaremos con el análisis de la metáfora orgánica. En el capítulo II abordaremos la metáfora de la *techné*. En el III, nos concentraremos en la metáfora del autómeta. Por último, en el IV profundizaremos en cómo la misma une y articula las demás.

CAPÍTULO I: LA METÁFORA ORGÁNICA

1. Introducción

El objetivo de este capítulo es caracterizar el concepto de Estado hobbesiano en el *Leviathan* a partir de la fuente orgánica. Por ello, en primer lugar aclararemos a qué nos referimos cuando hablamos de metáfora orgánica, es decir, qué elementos o propiedades supone. Luego, haremos referencia al uso que se la ha dado en la tradición de pensamiento sobre lo político anterior a Hobbes. Por último, nos focalizaremos en la construcción del concepto de Estado a partir de la metáfora orgánica en el *Leviathan*.

Con *metáfora orgánica* o *metáfora del cuerpo político* se hace referencia a un orden de realidad (un orden natural y corporal: el de los organismos) para dar cuenta de otro orden: el político (Marquer, 2013, p. 37). La metáfora orgánica supone concebir el cuerpo como un todo que constituye una unidad, en la cual las distintas partes, diferentes entre sí, se relacionan de manera intrínseca y de manera jerárquica. Las partes son heteróneas, ya que cumplen diferentes funciones dentro del cuerpo. Al mismo tiempo, esas partes no pueden vivir si no es en relación a las demás partes. Para el buen funcionamiento del todo las partes están relacionadas entre sí de una manera jerárquica. La unidad resultante, el todo, es -al menos en la tradición premoderna- anterior a las partes y cada parte es lo que es en su especificidad y heterogeneidad en relación al todo y a su función dentro del todo.

Transferido al plano político significa que la comunidad política o Estado es el todo. Gran parte de los ciudadanos o súbditos (en tanto partes) queda en una relación de subordinación ante quien ejerce el poder. Ellos realizan funciones específicas –dirigidos por una parte del cuerpo - para realizar la esencia del Estado, para cumplir su finalidad. La cabeza o el alma racional dirige al cuerpo en Platón, una parte está destinada a mandar y otra a obedecer –en el caso de los ciudadanos alternativamente- en Aristóteles, el rey o el Papa aparece como cabeza en los medievales, lo cual implica superioridad y mando. A aquellos que se asimilan al alma o a la cabeza, como parte superior, les corresponde el rol de gobernar del mismo modo que al alma o la cabeza le corresponde el gobierno del

cuerpo. De esta manera, las relaciones del cuerpo se transfieren al Estado. Ahora bien, la metáfora orgánica se refiere a un cuerpo que está vivo. En este sentido, en el marco de la metáfora orgánica, el Estado es considerado, a su vez, como algo vivo, como un cuerpo viviente en que se opone salud y enfermedad, vida y muerte. En este cuerpo vida y salud dependen de cierta distribución del poder y del cumplimiento de ciertas funciones u obligaciones por parte de sus miembros.

Tradicionalmente, lo sano, lo bello, lo bueno, tiene que ver con lo uno del cuerpo y con la relación armónica entre sus partes, con su correcto funcionamiento en cuanto cada parte cumple la función que le corresponde. Lo enfermo, en cambio, lo que corrompe el cuerpo, es el mal funcionamiento, lo que va en contra de la esencia del Estado, lo antinatural o transgresión de la naturaleza, el trasvase de los límites de lo que corresponde hacer. A su vez, la relación entre las partes y el todo es tal en un organismo que, lo que hace o afecta cada parte, afecta al todo en su conjunto. Por ende, si una parte no cumple su función, lo sufre el cuerpo político en su totalidad. A su vez, cada parte en cuanto tal es vital para el todo: de la misma manera que un organismo no podría funcionar de manera óptima sin algún órgano, el Estado necesita de quienes cumplan las funciones necesarias para su conservación.

2. La metáfora orgánica en la tradición filosófica

A lo largo de la historia de la filosofía, una de las imágenes recurrentes para dar cuenta de la naturaleza del Estado y del funcionamiento del orden político y social ha sido precisamente la del organismo¹⁴.

La *pólis*, la República, el Estado se ha conceptualizado tradicionalmente, a partir de la imagen del cuerpo humano individual, con la metáfora de *cuerpo político*. Esta metáfora daba cuenta de su unidad a partir de concebir una relación armónica entre las partes que reproducía por analogía¹⁵ el orden del cosmos o de la naturaleza. En este

¹⁴ A tal punto ha sido transmitida la noción de “cuerpo político” y resemantizada, que ha llegado a nosotros ya como un concepto abstracto que se equipara al de Estado y que usamos de manera cotidiana sin tener en cuenta su componente sensible u orgánico. “Como los conceptos de “justicia”, de “soberanía” o de “república”, la noción de “cuerpo político” designa una abstracción o una noción abstracta compuesta por varios atributos o elementos característicos (Eric Marquer, 2013, p. 37). Dohrn-van Rossum (1977) hace una historia exhaustiva de la metáfora orgánica desde la Antigüedad hasta el concepto contemporáneo de organización como transformación y abstracción.

¹⁵ Recordemos que consideramos la analogía como expresión lingüística de la metáfora conceptual. En la analogía se comparan relaciones entre dominios.

sentido, la comparación entre el ámbito político y el ámbito de los organismos, así como del universo mismo era una metáfora ontológica, más que epistemológica, que permitía dar cuenta de la unidad y el orden de la comunidad política y, en el caso del Medioevo, también religiosa.

Como vimos en el apartado anterior, dentro de la cosmovisión de una comunidad orgánica, cada miembro debe cumplir una función dentro del todo, al modo de la parte de un cuerpo humano. Las relaciones entre las partes y el todo sirven para determinar las funciones de los distintos sectores o miembros de la sociedad, estableciendo relaciones de mando y obediencia que, en la tradición premoderna, son “por naturaleza” y hacen al carácter unitario de la comunidad política. Como señala Carl Schmitt (1997): “Frecuentemente y con significado diverso, la unidad de una comunidad política ha sido concebida como un hombre en grande”.

En la tradición grecolatina, encontramos la metáfora del Estado como hombre o cuerpo utilizada, si bien con diferencias, en el discurso político de Menenio Agripa (Marquer, 2013, p. 37), en los escritos de Platón y Aristóteles (Balandier, 1988, p. 24) y en Cicerón (106 a.C- 43 a.C) (López Barja de Quiroga, 2007, p. 246). Según cuenta Tito Livio, Menenio Agripa en su discurso de 494 a.C. calmó a la plebe que se había rebelado contra el senado señalando por medio de una fábula que, cuando se rebelan las partes del cuerpo al estómago (donde el estómago es el senado), oponiéndose a darle de comer, ellas mismas se ven afectadas¹⁶. Así, da a comprender que las partes del Estado, como las de un cuerpo, se relacionan entre sí de una manera tal íntima y vital que, donde falla una, se ve afectado el todo.

Platón y Aristóteles, asimismo, marcan el inicio de la tradición orgánica griega en la teorización de lo político. Platón utiliza la metáfora orgánica en diversas obras para tematizar la unidad y la jerarquía entre las partes de la polis, teniendo como modelo la idea de comunidad política como organismo vivo en el cual cada miembro debe realizar

¹⁶ Fábula de Menenio Agripa: “En el tiempo en que el cuerpo humano no formaba como hoy un todo en perfecta armonía, sino que cada miembro tenía su opinión y su lenguaje, todos estaban indignados al tener que tomar sobre sí el cuidado, la preocupación y la molestia de proveer el estómago, en tanto que él, ocioso en medio de ellos, no hacía otra cosa que disfrutar de los placeres que se le procuraban. Todos, de común acuerdo, tomaron una decisión: las manos, de no llevar el alimento a la boca; la boca, de no recibirlos; los dientes, de no masticarlos. Pero queriendo, en su cólera, reducir al estómago por el hambre, de repente, los miembros, también ellos, y el cuerpo entero, cayeron en un agotamiento completo. Entonces comprendieron que la función del estómago no era ociosidad, y que si ellos lo alimentaban a él, él los alimentaba a ellos enviando todas partes del cuerpo el principio de vida y de fuerza repartido en todas las venas, el fruto de la digestión, la sangre.” (Tito Livio, *Historia de Roma*, II, 32).

una función específica en pos del bien del conjunto y de la armonía. En el *libro de República IV 440-444*, por ejemplo, Platón establece una comparación entre las partes del alma y las de la *polis* para conceptualizar la justicia como la virtud que permite reconocer las diferencias entre las partes y como la coordinación armoniosa de ellas en el cumplimiento de sus funciones específicas¹⁷ (Canclini, 2016, p. 113, Balandier, 1988, p. 24). Platón hace de la *polis* una totalidad ética como el individuo¹⁸. Mediante la comparación, establece relaciones de obediencia dadas por naturaleza en base a la excelencia más propia: a la parte racional (gobernantes) le corresponde mandar y a las partes fogosa o irascible (guerreros) y apetitiva o concupiscible (artesanos) obedecer. De este modo, Platón legitima a través de la imagen orgánica un Estado “vertical, ordenado, jerarquizado, esto es, antidemocrático” (Villegas Contreras, 2013, p. 257). A su vez, la metáfora orgánica aparece en relación específica a la unidad, la prioridad del todo sobre la parte y la relación armónica e interdependiente entre las partes, en *República V 462 b-d*, cuando la *polis* se analoga a un cuerpo como un todo donde “cualquier atentado contra cualquiera de sus componentes afecta (...) el organismo entero¹⁹” (Villegas Contreras, 2013, p. 269).

Por su parte, Aristóteles es mencionado entre los iniciadores de la tradición de la metáfora orgánica. En *Política I 1253a 13-14* señala la anterioridad del todo a la parte, la del todo a la mano o pie y la de la ciudad a la de la parte²⁰. En *1254 a y b* tematiza la

¹⁷ Señala Platón en *República IV 441c-e* que “en el alma de cada individuo hay las mismas clases -e idénticas en cantidad- que en el Estado” y que “el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo”, pues “cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”. En *República I 352 d-e*, por su parte, Platón ejemplifica en qué consiste la justicia a partir de la imagen de que cada órgano cumple una función y no otra (no se puede ver sin ojos ni oír sin oídos) con lo cual hay una excelencia para cada (352e, 353b). En *República II 368e -369a y 372d* pueden encontrarse paralelismos entre la *polis* y el individuo, entre lo macro y lo micro, y la contraposición entre *polis* sana y enferma.

¹⁸ Afirma Villegas Contreras (2013, p. 272): “Las funciones y facultades del individuo deben coincidir con las funciones del Estado”, lo cual implica no sólo una metáfora en cuanto traslación de propiedades de un dominio a otro sino una “realidad ética, ontológica y política”, pues “en la ciudad ideal cada individuo debe desarrollar sus aptitudes naturales con vistas a que en la ciudad haya justicia”. De esta manera, el antropomorfismo político determina el lugar de cada persona en la *polis* como justicia y, con ello, la unidad como unidad ético-política (Castoriadis 2002, p. 20, Villegas Contreras, 2013, p. 272).

¹⁹ Afirma Platón en *República 462 cd*: “- (...) cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que 'al hombre le duele el dedo'. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor” y “Si a uno solo de los ciudadanos, pues, le afecta algo bueno o malo, pienso que semejante Estado dirá, con el máximo de intensidad, que es suyo lo que padece, y en su totalidad participará del regocijo o de la pena.” Cfr. también *Leyes, 964d-965a*.

²⁰ “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta. Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir

unidad a partir del dominio del alma sobre el cuerpo y de la relación entre mando y obediencia que se da en todo ser vivo²¹ y en el ámbito político (pensemos en la relación entre esclavos, mujeres, señores). También la *polis* se compara directamente con un organismo en tanto compuesta por heterogeneidad de elementos, cada uno de los cuales debe desarrollar su propia excelencia o virtud (*Política III 1277 a 5-7*). Así, Aristóteles transfiere propiedades del ámbito político al orgánico y del orgánico al político. En su cosmovisión ontológica estos ámbitos comparten la misma estructura de la realidad. Hay una finalidad (*telos*) dada por naturaleza en los organismos que es la realización de la propia esencia. En el caso humano el *telos* involucra el desarrollo de las potencialidades humanas (*logos*) y la obtención de la felicidad (*eudaimonía*) en la vida teórica o en la política. En este sentido, Aristóteles supedita el bien del individuo al bien de la *polis* como algo superior (*Ética a Nicómaco I 1094b 5-10*) y considera la vida activa como la mejor tanto para la polis como para el individuo ya que su felicidad consiste en ella (*Política VII 1325b*). Cabe resaltar entonces que, para Aristóteles, tanto el ser humano como unión de cuerpo y alma, como la *polis*, son unidades éticas y políticas y el bien particular se subordina al bien común que es siempre de carácter ético. El ser humano pierde su condición de tal fuera de la *polis*²². Ahora bien, la equiparación entre el organismo y la *polis* es frecuente en Aristóteles²³, pero no se da un paralelismo exacto, ya que hay un salto ontológico y ético entre la *polis* y el individuo. Común a ambos es que hay una parte que manda y otra que obedece y que el todo es anterior a la parte, pero, como señala López Barja de Quiroga (2007, p. 248), la analogía “nunca puede llegar a ser completa

que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” (Aristóteles, *Política 1253 a 13-14*).

²¹ “(...) en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza (...) El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado. (...)” (Aristóteles, *Política 1254 a*).

²² Esto corresponde a una visión orgánica en tanto se hace presente la “idea de que el todo es superior a las partes por cuanto los pies o las manos sólo son tales en la medida en que forman parte de un cuerpo, separadas de él pierden también su propia condición” (López Barja de Quiroga, 2007, p. 249).

²³ También en la obra biológica *De Partibus Animalium X 703 a 29-35*, Aristóteles compara el organismo vivo a la *polis* y sostiene que, del mismo modo que en la *polis* el monarca no tiene que ocuparse de todos los asuntos sino que cada miembro debe cumplir la función que le fue asignada, del mismo modo en el cuerpo el alma no precisa estar en cada una de las partes, sino que cada parte cumple de modo natural su función. El alma, emparejada con el monarca, se halla en un principio del cuerpo. Las partes, que viven por estar adheridas a él, realizan simplemente su función por naturaleza.

porque los ciudadanos (...) ocupan posiciones cambiantes, no fijas, gobiernan y son gobernados por turno” (López Barja de Quiroga, 2007: 249).

Con respecto a la tradición latina, podemos encontrar ejemplos del uso de la metáfora orgánica en Cicerón (*Sobre los deberes* 3 22) y Séneca (*De ira* 2, 31, 7). Ambos sostienen que debe haber una colaboración y un cuidado de las partes entre sí pues, lo que sucede a las partes, importa y es interés de todos²⁴.

En el medioevo, como sostiene Canclini (2016, pp. 113-114), la metáfora orgánica tiene diversos usos que van desde la diferenciación y santificación de las funciones correspondientes a cada parte²⁵ en tanto contribuyen al bien del todo hasta la tematización de la obligación de los gobernantes hacia los súbditos o la reivindicación de la necesidad de armonía social en momentos de inestabilidad. Sigue manteniéndose la idea de una relación entre los miembros de la comunidad política similar a la de las partes de un cuerpo, en cuanto integran una entidad con un bien e interés común. La tradición medieval, por una parte, retoma el pensamiento organicista platónico y aristotélico, y por otra, introduce elementos cristianos. Por ejemplo, en el siglo XII Juan de Salisbury (c. 1120-1180) introduce la intervención divina como alma que dota de vida al cuerpo que es la comunidad política, el cual actúa según la equidad y gobernado por la razón (*Policraticus* V, cap. 2). Asimila el senado-consejo al corazón, el clero al alma y el príncipe a la cabeza²⁶, quien acumula el poder de todos para lograr el bien común (*Policratus* IV, cap.1) (Martínez Otero, 2006, p. 5). Tomás de Aquino (1225-1274) utiliza la metáfora del “cuerpo político” para conceptualizar la unidad de los hombres como un hombre y la de la comunidad política como un cuerpo y considera la figura del rey como encarnación de la justicia (*Summa Theologica I-II*) dando poder total al rey como cabeza política (Martínez Otero, 2006, pp. 5-6). Egidio Romano (c.1243-1316) la usa para fundamentar la prioridad del poder clerical sobre el laico (*De ecclesiastica sive Summi*

²⁴ En *Sobre los deberes* 3 22, Cicerón sostiene que cuando las personas se arrebatan cosas entre sí sucede lo mismo que pasa en el cuerpo si una parte se aprovecha de la enfermedad que sufre otra parte: perjudica al cuerpo en su totalidad (Pedro López Barja de Quiroga, 2007, p. 246). Lo mismo puede encontrarse en la obra de Séneca *De ira* 2, 31, 7, donde sostiene que la salvación de la sociedad no se puede lograr sin el cuidado y protección de sus partes (los hombres) de igual manera que sucede si los ojos tratan de dañar los pies o las manos.

²⁵ Esto trae como consecuencia la consagración de las desigualdades sociales y la obligación de obediencia al gobernante (Canclini, 2016, pp. 113-114).

²⁶ “...seguimos a la Naturaleza, que es la mejor guía de la vida, pues ella situó todos los sentidos en la cabeza de este microcosmos suyo o mundo menor que es el hombre, y a esa cabeza sujetó todos los miembros, para que todos se muevan ordenadamente según su arbitrio, cuando está sana” (*Policraticus* IV I).

Pontificis Potestate, II, 6) y Juan de París (1255-1306) para referirse a la Iglesia como un organismo con el objetivo de afirmar la eminencia del Concilio sobre el Sumo Pontífice (Canclini 2016, p. 114).

Algo que debe tenerse en cuenta para abordar la imagen orgánica en la Edad Media, es también la introducción de la idea de la doble naturaleza de Cristo y de la Iglesia como “cuerpo místico”. Los medievales retoman de Pablo de Tarso la *Primera Epístola a los Corintios 12 12-26*, dando lugar a la tradición que reivindica la imagen del cuerpo místico y la primacía del poder espiritual papal²⁷ o la doble naturaleza del rey. Pablo compara el cuerpo del hombre con la comunidad de creyentes, de modo tal que se conciben los cristianos como miembros de un solo cuerpo, el cuerpo místico o cuerpo de Cristo, en el cual desempeñan diferentes funciones (profetas, apóstoles, pastores de la iglesia, quienes realizan milagros, etc). Como señala Marquer (2013, p. 37), al concebirse la unidad de los miembros del cuerpo político a partir del cuerpo natural y del cuerpo místico, “la unidad del cuerpo político se entiende a la vez por referencia a una naturaleza visible y a una naturaleza invisible”.

A su vez, la idea de una doble naturaleza de Cristo, pero secularizada, permite darle nuevas connotaciones a la imagen orgánica en términos de monarquía hereditaria mediante la noción de “los dos cuerpos del rey” (Kantorowicz, 2012). El rey pasa a concebirse como si tuviera una doble naturaleza similar a la de Cristo: es un cuerpo natural –que es mortal y visible– y es encarnación del cuerpo político –que es inmortal, es invisible, se compone por el conjunto de súbditos y no muere (Martínez Otero, 2006, p. 6, Kantorowicz, 2012, pp. 338-339). A su vez, esto implica la atribución del cuerpo político entero al rey, pues ya no es este solo cabeza o una parte, sino que se transforma en el cuerpo colectivo total compuesto por los súbditos: rey y Estado se identifican (Cavarero, 1993, p.409)

Por último, cabe destacar que el Renacimiento pone la *potestas* en la virtud política, como Aristóteles, y que el *corpus reipublicae mysticum* es también un *corpus morale et politicum*. Maquiavelo (1469-1527) en *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio* avala la idea de que todo el cuerpo de ciudadanos debe ser ejercitado en la virtud y Dante (1265-1321) en *Monarquía* desarrolla la idea de *humanitas civilitas*

²⁷ A partir del siglo XII, la metáfora del cuerpo pronunciada por Pablo se utiliza “como argumento en la lucha del papado por obtener la primacía sobre el poder temporal del rey, y como instrumento para expresar la posición institucional de la Iglesia como organismo político y legal comparable a las monarquías seculares: el *corpus mysticum* frente al *sacrum imperium*.” (López Barja de Quiroga, 2007, pp.247-248).

pensada como “un *corpus morale et politicum*, una comunidad humana unida por lazos naturales e intelectuales que alcanza su perfección si todos los miembros contribuyen a los fines éticos del cuerpo entero” (Martinez Otero, 2006, p.8). Maquiavelo desarrolla la metáfora de los humores en relación a la noción de cuerpo político, con lo cual se tematiza no una unidad indivisible del cuerpo en términos de orden absoluto, sino el conflicto o equilibrio entre las partes (Andrada Zurita, 2020, Marquer 2013, p. 37).

Hobbes, filósofo de inicios de la modernidad también recurre a la imagen del cuerpo humano para construir el concepto de Estado. La misma, como mostraremos en los capítulos III y IV, se subsume a la metáfora del autómatas. Sin embargo, esto no anula la idea hobbesiana de que el Estado debe funcionar al modo de un organismo.

3. El Estado civil hobbesiano como organismo

Si bien Hobbes es considerado un pensador que sienta las bases del pensamiento político moderno con su teorización del Estado, no se puede negar que presenta cierta continuidad con la tradición anterior, tomando elementos de la misma, resematizándolos, permitiendo notar las rupturas precisamente a partir del trasfondo de dicha continuidad (Lukac, 2008). Es en este sentido que podemos enmarcar a Hobbes en la tradición que construye el concepto de Estado a partir de ciertos rasgos orgánicos. Hobbes es mecanicista y se corre de la perspectiva teleológica aristotélica para dar cuenta de la naturaleza del Estado, pero no por ello rechaza completamente la imagen del organismo.

De hecho, la metáfora orgánica es tan relevante que Hobbes mismo estructura su obra a partir de ella. La presenta en la *Introducción* como metáfora del Estado, la retoma para mencionar la creación del mismo en términos de generación, también para presentar a los ministros y funciones del Estado y, por último, para dar cuenta de aquellos peligros que destruyen al Estado. En este apartado procederemos a mostrar cómo Hobbes estructura, ordena, esquematiza el *Leviathan* precisamente a partir de la metáfora orgánica, lo cual parece sugerir que su teoría del Estado puede ser reconstruida –al menos parcialmente- a través de dicha imagen. Tomando como hilo conductor las palabras de Hobbes mismo, en el *Leviathan* podemos hallar el desarrollo de la metáfora en el esquema de la obra de la siguiente manera:

1- En la *Introducción* Hobbes presenta su obra y la teoría del Estado a partir de la imagen del Estado como *artificial man* o *body*:

For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which *the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the magistrates and other officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members are the strength; salus populi (the people's safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death*²⁸ (L, *Introd.*, p. 7. La cursiva es nuestra).

Así, Hobbes presenta el Estado a través de la expresión “artificial man” que involucra la imagen de un cuerpo vivo con relaciones jerárquicas. Las partes del Estado se emparejan a las del cuerpo natural y se relacionan entre sí conformando una unidad.

2- Toda la primera parte, titulada “Del hombre”, desarrolla la antropología describiendo la naturaleza del hombre individual y la cualidad de sus interacciones sin Estado. Si bien parecería que, en esta parte, aún Hobbes no aborda la construcción del concepto de Estado, sí lo hace parcialmente porque da cuenta de propiedades humanas que se transferirán al Estado a través de la metáfora. Allí, establece los fundamentos que hacen al “hombre natural”. Esto incluye abordar sus talentos, sus facultades, sus pasiones y su racionalidad, su capacidad de actuar y autorizar, así como sus interacciones, sus derechos y las leyes de naturaleza en una condición natural que equivale a una situación de interacciones humanas sin Estado. En este sentido, cabe aclarar que el ser humano es el mismo en estado de naturaleza que en el Estado (Balibar, 2002:126, Cisneros Araujo,

²⁸ “El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte” (L, *Introd.*, p.3).

2011, Lukac de Stier, 1999, Foucault, 2000:90), lo que cambia es la forma en que se dan las interacciones a partir de las regulaciones y sujeciones que se imponen sobre las mismas con el contrato social que da origen al Estado.

De esta manera, encontramos que en la primera parte se exponen dos cuestiones relevantes para este trabajo: 1) cuáles son los atributos del ser humano en cuanto cuerpo sensitivo y actuante que tiene apetitos y aversiones, lenguaje, razón, voluntad y otras facultades que habilitan la deliberación, el conflicto, el acuerdo, y 2) cómo se configuran sus interacciones en ausencia de un poder común, poder que solo se encuentra en el marco del estado civil sea el Estado por institución o adquisición. Uno de los objetivos de esta parte del *Leviathan* es mostrar las causas antropológicas que conducen al Estado. Sin embargo, en “Del hombre”, paralelamente, se establecen propiedades que son transferidas del ser humano -considerado como organismo humano dotado de razón y voluntad, capaz de moverse y actuar por sí mismo- al Estado como *artificial man* o *body politic*.

3- Tras desarrollar la antropología en la primera parte, en la segunda parte del *Leviathan*, tal como su nombre lo indica, Hobbes trata “Del Estado”. Esta parte puede dividirse a partir de su construcción basada en el campo semántico de la metáfora orgánica en: a) una parte dedicada a tematizar la “generación” del Estado en cuanto modo de dar vida al mismo; b) otra dedicada a las partes del mismo una vez instituido consideradas como miembros de un cuerpo; c) otra destinada a la “nutrición” del Estado; y d) por último, una parte dedicada a su disolución y muerte a partir de la noción de “enfermedades”.

a) En efecto, Hobbes mismo, tras comenzar a exponer su doctrina del Estado sostiene:

Having spoken of the *generation*²⁹, form, and power of a commonwealth, I am in order to speak next of the parts thereof. And first of systems, which resemble the similar parts, or muscles of a body natural³⁰ (L, Parte II, cap. XXII, p.148).

²⁹ La idea de “generación del Estado” hace referencia al dar vida o nacimiento al Estado en cuanto institución a través del pacto. Lo que cambia con respecto al estado de naturaleza es el estado de relaciones. Este cambio se logra a través de una regulación y centralización en la regulación de los movimientos que permite operar como unidad estable, pacífica, como remedio a la enfermedad o miseria del estado de naturaleza.

³⁰ “Después de haber estudiado la generación, forma y poder de un Estado, puedo referirme, a continuación, a los elementos del mismo: en primer lugar, a los sistemas, que asemejan las partes análogas o músculos de un cuerpo natural” (L, Parte II, cap. XXII, p.183)

El capítulo XVII sería aquel que trata de lo que Hobbes denomina *generation* y que se titula “Of the Causes, Generation, and Definition of a Commonwealth”³¹, es decir, plantea cómo se construye el Estado o, en términos orgánicos, cómo nace, cómo se le da vida. Por su parte, el capítulo XXII se refiere a las asociaciones como sistemas o músculos.

IN the last chapter I have spoken of the similar parts of a commonwealth: in this I shall speak of the parts organical, which are public ministers³² (L, Parte II, XXIII, p.159).

El capítulo XXIII comienza ya a referirse a los ministros como partes orgánicas del Estado. De estas partes encontramos referencias hasta el capítulo XXVIII en el cual trata de las recompensas y castigos como nervios del Estado.

b) También, en continuación con la metáfora del funcionamiento del cuerpo, Hobbes dedica un capítulo a la nutrición y la procreación del Estado. Antes de pasar al siguiente capítulo afirma:

And for the matter, and distribution of the nourishment, to the several members of the commonwealth, thus much (considering the model of the whole work) is sufficient³³ (L, Parte II, cap. XXIV, p. 167).

Así, Hobbes presenta la parte dedicada a la economía y la alimentación de los súbditos en términos de nutrición y la instauración de colonias en términos de procreación. Ambas dan cuenta de lo que podríamos llamar el mantenimiento y reproducción de las condiciones materiales de vida. A su vez, se hace patente como “the whole work”, es decir, la obra, se estructura desde la imagen orgánica en palabras del propio Hobbes.

³¹ “De las causas, generación y definición de un ESTADO”.

³² “En el último capítulo he hablado de las partes similares de un Estado: en éste voy a hablar de las partes orgánicas, que son los ministros públicos” (L, Parte II, cap. XXIII, p.197).

³³ Si tenemos en cuenta la estructura de la presente obra, lo antedicho es suficiente respecto a la materia y distribución de los elementos nutritivos entre los diversos miembros del Estado” (L, Parte II, cap. XXIV, p.206).

c) Luego de tratar sobre las recompensas y castigos como nervios del Estado y como medios para prevenir el conflicto, en el último párrafo del capítulo XXVIII, Hobbes introduce las “enfermedades” (*diseases*) del cuerpo político:

Hitherto I have set forth the nature of man, (whose pride and other passions have compelled him to submit himself to government;) together with the great power of his governor, whom I compared to Leviathan (...) But because he is *mortal*, and subject to decay, as all other earthly creatures are; and because there is that in heaven, (though not on earth) that he should stand in fear of, and whose laws he ought to obey; I shall in the next following chapters speak of his *diseases*, and the *causes of his mortality*; and of what laws of nature he is bound to obey³⁴ (L, cap. XXVIII, p. 212. La cursiva es nuestra).

Hobbes sostiene que el Estado es *mortal*, que puede perecer, y que las causas de mortalidad las trabajará en los siguientes capítulos. Por ello, al inicio del capítulo XXIX, retoma dicha imagen y se ocupa de las enfermedades del cuerpo político:

THOUGH nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their commonwealths might be secured, at least from perishing by *internal diseases* (...) Amongst the *infirmities* therefore of a commonwealth, I will reckon in the first place, those that arise from an imperfect institution, and resemble the *diseases* of a natural body, which proceed from a defectuous procreation³⁵. (L, Parte II, cap. XXIX, p.212- 213. La cursiva es nuestra).

Hobbes aborda las causas de desintegración del Estado a partir de la metáfora de las “enfermedades internas” (*internal diseases*) del Estado que no es sino una prolongación de la metáfora orgánica, en cuanto da cuenta de lo que desestabiliza o pone fin a la vida del cuerpo político.

4) La tercera y la cuarta parte del *Leviathan*, por otro lado, no se estructuran en sí mismas a través de imágenes orgánicas, porque ya no tratan del Estado. Sin embargo,

³⁴ “De este modo he determinado la naturaleza -del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el Leviatán (...) Ahora bien, como es mortal y está sujeto a perecer, lo mismo que todas las demás criaturas de la tierra, y como es en el cielo (aunque no sobre la tierra) donde se encuentra el motivo de su temor, y las leyes que debe obedecer, en los capítulos siguientes hablaré de sus enfermedades y de las causas de mortalidad, y de qué leyes de naturaleza está obligado a obedecer” (L, Parte II, cap. XXVIII, p.262).

³⁵ “Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas (...) Entre las enfermedades de un Estado quiero considerar, en primer término, las que derivan de una institución imperfecta, y semejan a las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa” (L, Parte II, cap. XXIX, p. 263).

hay coherencia con la imagen de un Estado como un único cuerpo cuya alma es el soberano civil y aparecen algunas referencias orgánicas. Hobbes afirma que el Estado y la Iglesia en el Estado cristiano constituyen un único cuerpo y no dos. Además, la Iglesia no es un cuerpo sin estar unida y representada en un Estado por el soberano civil (L, Parte III, cap. XXXIX, p. 311 ingl., p387 esp.). Con respecto a la cuarta parte, que tiene que ver con el Reino de las Tinieblas, la misma es pensada de manera articulada con la imagen del Estado como una unidad en un cuerpo, pues permite tematizar opiniones que, en el capítulo XXIX, son consideradas como factor de enfermedad. Hobbes distingue entre el reino y gobierno en esta tierra y el reino de las tinieblas teniendo en cuenta que los temores que este reino infunde en los individuos hacen que desobedezcan al soberano, con lo cual tenemos la enfermedad de la epilepsia en el capítulo XXIX. Asimismo, Hobbes recupera la imagen orgánica con la que el Cardenal Belarmino argumenta a favor de la sujeción de los eclesiásticos al Papa y de los ministros civiles al mismo, para criticarla y sujetar todo poder espiritual al civil (L, Parte III, p. 385 ingl., pp. 477-478, esp.).

5) Por último, Hobbes concluye su obra llamándola la doctrina del cuerpo artificial (*artificial body*) (L, *A Review, And Conclusion*, p.475 ingl., p.587 esp.).

De esta manera, podemos ver que Hobbes estructura su doctrina del Estado de la siguiente manera: parte de la imagen orgánica, tematizando al Estado a través de la comparación entre el cuerpo natural y el Estado. Aborda, luego, diferentes aspectos del hombre, algunos de los cuales se transfieren al Estado. Analiza, posteriormente, su generación, sus partes y, por último, las enfermedades. Concluye afirmando que se estableció la doctrina sobre el cuerpo artificial. La discusión teológica de la tercera y cuarta parte se aborda precisamente en términos teológicos, pero es coherente con la imagen del Estado como un único cuerpo³⁶ que, como en el frontispicio del *Leviathan* de

³⁶ Briguglia (2006, pp. 120-124) observa que hay dos maneras de delimitar el cuerpo político hobbesiano: desde la Introducción del *Leviathan* y desde la polémica con el cardenal Bellarmino (que aparece en la tercera parte de la obra). En esta parte, Hobbes se opone a la idea de que la Iglesia constituye un cuerpo pues hay tantos cuerpos como Estados y refuta la metáfora del cardenal según la cual las partes son interdependientes, pues que en realidad las partes únicamente del soberano que es quien da vida al cuerpo político. De esta manera, podemos observar que, para conceptualizar el Estado y lo político, Hobbes sigue privilegiando la metáfora del cuerpo, subsumiendo el poder religioso al poder soberano terrenal como alma del Estado.

1651 (Ver Tablas y Figuras), en un brazo tiene la espada (dimensión civil del poder) y en otra el báculo (dimensión espiritual y religiosa).

A su vez, cabe hacer una breve referencia a la imagen del Estado como *Leviathan*, porque es una imagen que incluye en sí un doble componente, bíblico y orgánico. Hace referencia al monstruo del Antiguo Testamento (cap. 41 del libro de Job) y al dios mortal (Parte I, *Introd.* p.7 ingl., p.3 esp., Parte II, cap. XVII, p.114 ingl., p. 141 esp, Parte II, cap. XXVIII, p. 212 ingl., p. 262 esp.). No nos referiremos a la dimensión teológica, porque queda fuera de los objetivos de la tesis, pero sí cabe destacar su dimensión mortal, que conceptualiza al Estado como algo vivo que puede, en consecuencia, morir, y su dimensión monstruosa, propia de algo que es un híbrido entre organismo y artificio, capaz de inspirar terror y admiración. El *Leviathan*, como muestra el frontispicio (Ver Tablas y Figuras), da cuenta de una multitud unida en un cuerpo y, por ello, decimos entonces que tiene un componente orgánico y uno artificial. Está integrado por individuos que forman el gran cuerpo del Estado y este es representado por la persona del soberano que da cuerpo al Estado y unidad personal (Skinner 2010, 2016, Altini, 2005, Malcolm, 2002).

Ya bosquejado el esquema de la doctrina del Estado desde la metáfora orgánica y, por ende, el esquema de la metáfora orgánica dentro de la obra, procederemos al análisis de la metáfora orgánica. A continuación haremos una breve referencia a lo orgánico en el *Leviathan*. Luego, abordaremos las referencias que comparan el cuerpo natural con el Estado analizando, a su vez, cómo permiten construir tanto el concepto de Estado anclado en la soberanía y otros conceptos caros a la tradición que denotan una construcción a partir de la semántica del organismo como lo son los de razón y voluntad del Estado. De este modo, mostraremos cómo Hobbes construye conceptos políticos a partir de metáforas orgánicas, transfiriendo las propiedades del ámbito del organismo y, más concretamente, del hombre como ser natural al Estado.

3.1 Sobre lo orgánico o sobre la vida en el *Leviathan*

Para abordar el concepto de organismo, debemos hacer referencia a las implicancias de la doble composición de este término: un *cuerpo* que es *viviente*. Hobbes considera el cuerpo en términos materiales como aquello que ocupa un lugar en el espacio. El cuerpo es parte del universo, el cual es concebido como agregado de cuerpos, donde precisamente no hay nada que no sea cuerpo (L, Parte IV, cap. XLVI, pp. 446-447 ingl.,

p. 553 esp.). Al cuerpo, en cuanto sujeto a cambios, es decir a la variedad de apariencias para los sentidos, se lo llama *sustancia o sujeto a accidentes*³⁷. Por su parte, llama *espíritu vital o animal* a la sustancia aérea que presta vida y movimiento al cuerpo y, por ello, se dice que anima al cuerpo. Este espíritu vivo, en el marco del materialismo hobbesiano, sigue siendo cuerpo: es un cuerpo sutil, fluido, invisible (o bien, ídolos, fantasmas de la imaginación, cuando los tumultos del cerebro hacen ver un cuerpo donde no hay nada). A su vez, en el capítulo XLVI sostiene:

(...) as when we say, a man, is, a living body, we mean not that the man is one thing, the living body another, and the is, or being a third: but that the man, and the living body, is the same thing; because the consequence, if he be a man, he is a living body, is a true consequence, signified by that word is³⁸ (L, Parte IV, cap. XLVI, p. 448).

Hobbes no divide la definición del hombre como cuerpo viviente en entidades diferentes, como si el hombre, el cuerpo viviente y el ser fuesen distintos y se uniesen a partir del ser. El hombre no existe independientemente de su ser viviente y corporal. En sintonía con este materialismo, Hobbes deslinda la idea de alma como sustancia o esencia en el sentido de ser en sí y la limita al movimiento. En vínculo con esta idea de movimiento, en la *Introducción del Leviathan*, el pensador inglés define precisamente la vida de la siguiente manera:

For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within³⁹ (L, *Introd.*, p.7).

Así, vemos que la vida, como principio de movimiento, es interior al propio organismo. Como parte fundamental del organismo y de su condición vital, Hobbes considera el alma (*soul*), que se define exclusivamente como aquello que da vida y movimiento al cuerpo entero. La noción de alma se corresponde con la idea de espíritu

³⁷ La variedad de apariencia es producida por la manera en que varían las actuaciones de los cuerpos sobre los órganos de los sentidos, atribuimos esas variaciones a los cuerpos y los llamamos accidentes (L, cap. 34, p.261 ing, p. 323 esp.).

³⁸ “(...) cuando decimos: un hombre es un cuerpo vivo, no significamos que el hombre es una cosa, y otra el cuerpo vivo, y una tercera cosa el es o el ser: sino que el hombre y el cuerpo vivo son una misma cosa, porque la consecuencia: si es un hombre, es un cuerpo vivo, es una consecuencia verdadera, significada por la palabra es” (L, Parte IV, cap. XLVI, p. 555).

³⁹ “(...) un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos” (L, *Introd.*, p. 3).

vital, pero despojándola del carácter metafísico, inmaterial, incorpóreo que se asignaba al espíritu en la escolástica. Hobbes lo considera específicamente en su carácter de principio motriz.

Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía antigua y medieval, la vida ha sido atribuida a aquellos cuerpos que pueden experimentar cambios a partir de principios que son precisamente internos al propio cuerpo, que hacen del cuerpo algo que puede crecer, desarrollarse, moverse, envejecer, morir. Si pensamos en la vida vegetativa implica crecimiento, aunque no vida apetitiva. Por su parte, la vida animal supone, además, apetitos. Y en el caso de la vida humana, incluye un tercer aspecto que es la racionalidad.

En continuidad con esta tradición, Hobbes concibe los seres orgánicos como seres que tienen vida, donde vida significa movimiento y donde los seres vivos animales son precisamente seres que crecen, que tienen sensaciones y apetitos, donde intervienen órganos y sentidos. En el capítulo VI, Hobbes sostiene:

(...) life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense⁴⁰ (L, Parte I, cap. VI, p.41).

La vida implica ciertos procesos donde intervienen pasiones, sentidos, sensaciones, es decir, materialidad. Las sensaciones, los apetitos, las pasiones son precisamente movimientos internos que muchas veces se traducen en movimientos externos. El deseo, la sensación, el temor, contribuyen a mantenerse en el ser. Como sostiene Zarka (1997) el ser vivo pretende perseverar en el ser (Zarka), pretende autoconservarse, busca sobrevivir. En ello deseo, pasión, temor, son fundamentales, pues las pasiones son movimiento de acercamiento o rechazo hacia lo que uno considera un bien o un mal para sí mismo y el mayor bien es, para el pensador inglés, la vida misma.

Hobbes, al referirse a los deseos, a las sensaciones, a las pasiones, sin las cuales no existe la vida, está pensando, principalmente, en la vida animal, dentro de la cual se incluye la vida humana. La vida humana, a su vez, tiene la capacidad de razonar y es por ello la obra más excelente de la naturaleza (L, *Introd*, p. 7 ingl, p. 3 esp.). Es precisamente este tipo de vida, la animal, y dentro de ella la humana, de la que se vale para

⁴⁰ “(...) porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede darse sin sensación” (L, Parte I, cap. VI, p.50).

conceptualizar al Estado. De esta manera, es importante destacar que, estas características de la vida como movimiento que emerge desde el interior de un cuerpo de manera autónoma y que implica, en el caso humano, apetitos, sensaciones, racionalidad, son las que dan cuenta de lo orgánico y de lo humano. Estas características y propiedades, como veremos, se transfieren metafóricamente al Estado construyendo el concepto de *hombre artificial*, *cuerpo artificial*, *cuerpo político*.

3.2 La metáfora del Estado como hombre o cuerpo político en el *Leviathan*

Como hemos adelantado, en el *Leviathan* la metáfora orgánica aparece para referirse al Estado como cuerpo u hombre artificial y, en su prolongación, a lo que daña esa unidad en términos de enfermedad o muerte del Estado.

En esta sección, procederemos a recuperar las referencias orgánicas que contribuyen a formar conceptos políticos en el *Leviathan* con el objetivo de dar cuenta de las propiedades que se transfieren del ámbito de lo orgánico al Estado. Dada la centralidad de los conceptos de soberanía, voluntad y razón de Estado dentro de la historia del pensamiento político y del planteo hobbesiano, focalizaremos principalmente ellos. Estos conceptos son los que permiten: 1) conceptualizar la estructura estatal y la unidad en la confrontación del problema del conflicto político (que es lo que preocupa al pensador inglés), y, 2) legitimar el accionar del Estado y su poder absoluto, accionar que permitirá pensar al Estado a su vez como autómatas.

Haremos también referencias más generales a otras imágenes o comparaciones realizadas por Hobbes entre las partes del cuerpo y las del Estado, así como a las enfermedades, en tanto permiten reforzar la centralidad de los conceptos de soberanía, razón y voluntad y dar cuenta de 1) la unidad estatal resultante, 2) la forma en que funciona el Estado al modo de un cuerpo, y 3) las condiciones formales y materiales de un Estado “saludable”.

Hobbes, en continuidad con la tradición, asimila las partes del Estado a las de un organismo, lo cual da cuenta, por una parte, de la estructura y relaciones del interior del Estado y, por otra, de cómo debería funcionar el Estado para mantenerse con salud y vida.

En esta misma relación de partes que supone un cuerpo, el pensador inglés resemantiza conceptos claves de la tradición de pensamiento político⁴¹.

En continuación con la tradición de la metáfora orgánica, Hobbes concibe al Estado como si fuese un cuerpo con sistemas y órganos que cumplen funciones específicas. En el fragmento de la *Introducción* podemos hallar las comparaciones entre: el cuerpo u hombre natural y el Estado, el alma y la soberanía, las articulaciones y los ministros, los nervios o tendones y los castigos o recompensas, la fuerza y la riqueza, la salvación y los negocios, la memoria y los consejeros, la razón y la equidad, la voluntad y la ley, la salud y la concordia, la enfermedad y la sedición, la muerte y la guerra civil (Ver *Tablas y Figuras, Anexo I*).

En general, en la metáfora orgánica hobbesiana, podemos distinguir cuatro núcleos de comparaciones: A) la del organismo como unidad de vida, B) la de las facultades como la razón o el acto de voluntad, C) la de las partes del cuerpo y D) las del estado o condición que se encuentra el organismo.

El Estado es concebido como un hombre en grande constituido al modo de un cuerpo u hombre natural, como una unidad, que tiene vida y movimiento, precisamente gracias a la soberanía y que cuenta con órganos, facultades y estados asimilados a las del ser humano. El Estado tiene la facultad de la razón y tiene también voluntad (la cual vale aclarar que es definida en términos de acto y no de facultad).

Con respecto a los órganos y demás partes del cuerpo, permiten conceptualizar las funciones de los ministros y demás miembros del Estado, así como las recompensas y castigos. Como veremos, la relación orgánica entre partes y la función específica de cada una permite dar cuenta de lo que se requiere para que el Estado se conserve y perviva y, por esto mismo, para que pueda realizar aquello para la cual se le da existencia, que es la protección. En cuanto a las aptitudes o condiciones del Estado como cuerpo político, puede decirse del mismo que tiene fuerza, vigor, salud. La fuerza o potencia del cuerpo, está dada por la alimentación del mismo en términos económicos (riqueza y abundancia), lo cual aparece luego en la obra en términos de nutrición del Estado. Por lo que concierne a los tres elementos comparados al final de la metáfora, a saber, la salud, la enfermedad, la muerte, al igual que la nutrición, son prolongaciones de la metáfora orgánica que se

⁴¹ También Hobbes dialoga de manera directa con la tradición orgánica en su versión eclesiástica y llega a tomar una versión, la del cardenal Belarmino, para criticarla y reestructurarla, según su propia visión de cómo operan las partes del cuerpo y del funcionamiento orgánico (L, Parte III, cap. XLII).

entrecruzan tradicionalmente con la médica y con las vicisitudes de la vida humana. Dan cuenta del funcionamiento del organismo y de lo que lo aqueja, lo cual podría pensarse a partir de causas internas de mal funcionamiento orgánico o por factores externos.

A continuación rastreamos y analizaremos cada uno de los elementos por separado, prestando especial atención a las nociones de alma, voluntad y razón en cuanto permiten construir la noción de vida, unidad y acción del Estado.

A. El alma del Estado: la soberanía como condición vital

Al igual que en la tradición, aunque con la diferencia propia del materialismo hobbesiano, el alma es la esencia del cuerpo vivo, pues lo define precisamente en su carácter vital que es el movimiento autónomo, propio. La vida, como señalamos anteriormente es, para el pensador inglés, movimiento. Esta noción se retrotrae al pensamiento griego según el cual los cuerpos naturales son los que tienen el principio de movimiento en sí. Este principio es el alma en tanto tiene la actividad de mover⁴² y es condición de vida y unidad⁴³.

Si bien desde un paradigma diferente, Hobbes retoma esta misma idea del alma como movimiento vital, como condición de la vida, para transferirla al plano del Estado. Esta noción de alma y esta capacidad de dar movimiento a un cuerpo y de una unidad de movimiento, es transferida a la soberanía a partir de la metáfora según la cual “el alma del Estado” es el poder soberano:

(...) sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body⁴⁴ (L, *Introd.*, p.7).

A su vez, en la tradición se ha considerado el alma como esencia del cuerpo natural en cuanto hace que el mismo sea lo que es -un ser viviente- y se ha considerado el alma como la esencia del hombre. Hobbes conceptualiza el poder soberano como alma y, del

⁴² En *Acerca del Alma II*, Aristóteles ofrece un panorama de las concepciones que hacen del alma el primer motor e incluye, por ej., a Anaxágoras, Demócrito, los pitagóricos y Platón

⁴³ “Más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye” (*Acerca del alma V 411b 5-10*).

⁴⁴ “(...) la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero” (L, *Introd.*, p.3)

mismo modo que el alma es la esencia de un cuerpo viviente y del hombre, en el *Leviathan* hace de la soberanía la esencia del Estado. Sin duda, la noción de *esencia* en el planteo hobbesiano no tiene el mismo estatus ontológico que en la Antigüedad ni que en el Medioevo, ya que critica las distinciones escolásticas y limita el significado de la palabra “esencia”, pues, en todo caso, es un nombre para referirse a las notas características de un cuerpo que lo diferencian de otro y sin las cuales no es, pero no sustancia en términos de algo inmaterial e independiente y subsistente por sí fuera del mundo material, corpóreo y nominal.

En la idea de la soberanía como esencia del Estado subyacen ciertas nociones que vienen ya de la Antigüedad, al menos en lo que define 1) la esencia como aquello sin lo cual algo no puede subsistir como tal y 2) al alma como lo que da movimiento a un cuerpo y como esencia del hombre, transfiriéndose ambas a la noción de soberanía:

*The sovereignty is the soul of the commonwealth; obedience to which once departed from the body, the members do no more their receive their motion from it*⁴⁵ (L, Parte II, cap. XXI, p. 147).

*For the sovereign, is the public soul, giving life and motion to the commonwealth; which expiring, the members are governed by it no more, than the carcass of a man, by his departed (though immortal) soul*⁴⁶ (L, Parte II, cap. XXIX, 221).

Tanto en la metáfora de la *Introducción* (“the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body”) como en los fragmentos recién citados, encontramos que la soberanía como alma emite el impulso de movimiento, mientras que las partes reciben su movimiento del alma y lo transmiten hasta los extremos. Las partes siguen necesariamente la dirección de movimiento y acción que viene del alma. Por ello, puede decirse que son obligadas por ella. En este sentido, encontramos la tradicional imagen del alma que manda y el cuerpo que obedece. Ahora bien, en esta idea de unidireccionalidad de movimiento a partir del alma que es el soberano, Hobbes configura una dimensión de la obediencia desde la noción de necesidad y unilateralidad.

⁴⁵ “La soberanía es el alma del Estado; y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella” (L, Parte II, cap. XXI, p. 180).

⁴⁶ “En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado” (L, Parte II, cap. XXIX, p. 273).

Hobbes transfiere al plano del Estado la jerarquía propia del interior del cuerpo en cuanto viviente -tal como él mismo concibe el cuerpo y su funcionamiento-. La noción de obligación es construida a partir de la función vital de la soberanía como alma y de la transmisión de movimiento desde la soberanía como punto de partida (transmisión que se realiza a partir de las recompensas y los castigos orgánicamente emparejados a los nervios y tendones como se ve en la *Introducción*). Así como los miembros de un cuerpo son gobernados en su movimiento por el alma, de la misma manera, las partes del cuerpo político que es el Estado son gobernadas por la soberanía. Precisamente en cuanto la soberanía abarca la totalidad del cuerpo y ejerce su dominio sobre él. Como veremos más adelante, esto se logra a partir de la voluntad que se hace manifiesta por la ley y que cristaliza la noción de obligación.

Ahora bien, obligación y protección van de la mano, de la misma manera que van de la mano el movimiento de las extremidades de un cuerpo y la vida de ese cuerpo, así como la unidad del mismo.

The obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them (...) The end of obedience is protection⁴⁷ (L, Parte II, cap. XXI, p. 147)

Hobbes piensa la misión de la soberanía como paz y protección y la protección es protección de la vida y, por ende, condición vital. La protección de la vida se asimila a la vida misma o, en términos de Zarka (1997), al deseo de perseverar en el ser, siendo la esencia del alma el movimiento vital. En este sentido, la obligación de los súbditos es de obediencia hacia el soberano, porque éste es condición de vida segura. En correspondencia, la obligación del soberano es dar protección⁴⁸.

Por lo tanto, por una parte, los súbditos tienen la obligación de responder a los movimientos o acciones que dicta la soberanía de una forma más externa y coercitiva, que es la que vemos cuando aparece el alma como motor y los castigos y recompensas

⁴⁷ “La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos (...) El fin de la obediencia es la protección” (L, Parte II, cap. XXI, pp. 180-181).

⁴⁸ Dicho de otra manera, la obligación de la soberanía, en tanto función necesaria o fundamental del alma, es la de proteger, garantizar la vida, dar vida. Como contrapartida simultánea, emerge -de una manera consensual e interna- la obediencia de los súbditos y la obligación por el fin de ver protegida su vida.

como nervios y tendones que unen y obligan a cada parte a cumplir lo que dicta el alma -la soberanía- al cuerpo -el Estado. La obligación de obediencia mienta, entonces, necesidad y sujeción para los súbditos en la estructura estatal y da cuenta de un movimiento de arriba hacia abajo y del todo hacia las partes. Por otro lado, la misma imagen del alma que mueve el cuerpo y la obligación de los miembros de ese cuerpo de obedecerla, mienta una sujeción consentida desde la ley de naturaleza que obliga a obedecer a quien da protección y a quien es el alma del cuerpo político. El movimiento va, ahora, de abajo hacia arriba. Al modo de un organismo que depende del alma para vivir, los súbditos dependen del soberano y de la protección que éste otorga para su propio desarrollo vital. En el caso del soberano, por su parte, la obligación se concibe de otra manera y no como sujeción, ya que su obligación es la de cumplir su misión en tanto condición de vida del Estado mismo. No tiene más obligación que la protección y paz de los súbditos y la que le suscriben las leyes de naturaleza, pues no está sujeto al cuerpo ni a otra alma. Como veremos al tematizar la noción de voluntad, así como un hombre es libre, pero no sus órganos, de la misma manera el Estado como hombre artificial y el soberano como alma es libre, pero no sus súbditos en tanto sujetos al soberano.

Ahora bien, por otra parte, tanto la metáfora de la soberanía como alma que deja el cuerpo cuando muere quedando los miembros sin unidad de movimiento, así como la idea de que el alma da vida y movimiento al cuerpo entero, permiten dar cuenta de la soberanía en cuanto principio activo de acción y unidad. Esto se articulará, también más adelante, con la noción de razón y voluntad.

Con respecto al principio de actividad o acción, puede observarse que en la imagen orgánica, a través de la cual Hobbes construye el concepto de Estado con principio en la soberanía, el alma es el principio activo, mientras que el cuerpo responde pasivamente a ese principio de actividad. Esto continúa corrientes tradicionales que concebían precisamente el cuerpo como pasividad y el alma como actividad. Hobbes transfiere esta relación al Estado y a la relación entre el poder soberano (activo) y la multitud (pasiva) unida en el Estado.

Esta pasividad o sumisión correspondiente a los súbditos y a las otras partes del Estado en su función pública aparece cristalizada en el *Leviathan* por el resultado del contrato que implica tanto la cesión de poder y derechos de los individuos al soberano

como el acto de autorización de la voluntad, acto y juicio del soberano⁴⁹. El modo en que el súbdito acepta considerar la voluntad y juicio del soberano como propia, despojándose de su voluntad y juicio particular para subsumirlo al del soberano y dejarse gobernar por él, responde precisamente a la idea de configurar un Estado según la figura del gobierno del alma o de la voluntad, como sujeto de la acción, sobre el cuerpo (Skinner, 2010, Kersting, 2001).

Con respecto al alma como principio de unidad, podemos mencionar que esa misma sumisión de la voluntad individual a la del soberano permite comprender la unidad del Estado en el planteo hobbesiano. Se trata de una sumisión que crea la soberanía y convierte a los individuos en sujetos pasivos de una entidad superior que es la que actúa. Si el soberano es el alma y el resto de los individuos se convierten en súbditos o partes de un cuerpo gobernado por el alma-soberano, estas partes reciben unidad precisamente gracias a ese gobierno. Vimos que Hobbes sostiene que, de la misma manera que sin el alma el cuerpo se desintegra, sin soberanía el Estado se desmembra en multitud de individuos que ya no lo conforman. La idea de que el alma otorga unidad al cuerpo a partir de la unificación de las partes en sus movimientos se transfiere, así, a la soberanía. La soberanía hace de la multitud una unidad a través de la representación de los súbditos en la persona del soberano, jugando un rol preponderante el modelo de la unidad personal:

A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude.

And because the multitude naturally is not one, but many; they cannot be understood for one; but many authors, of every thing their representative saith, or doth in their name; every man giving their common representer, authority from himself in particular; and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint: otherwise, when they limit him in

⁴⁹ En el estado de naturaleza hobbesiano, es decir, la condición de la humanidad en ausencia de un poder común, todos los individuos son iguales y tienen derecho (libertad natural) a valerse de todos los medios para conservar su vida, así como la obligación (ley natural) de buscar los medios para autoconservarse. El estado de naturaleza es descrito como un estado de guerra del que se sale a través del contrato, impulsado por las pasiones y la razón.

what, and how far he shall represent them, none of them owneth more, than they gave him commission to act⁵⁰ (L, Parte I, cap. XVI, p.109).

El acto de autorización por el cual los seres humanos pactan autorizar la voluntad y juicio del soberano como propia en lo que concierne a los medios para la paz y defensa, es lo que permite pensar al Estado como una persona o un hombre en grande. En efecto, le permite realizar lo mismo que un hombre natural en cuanto a que lo vuelve capaz de acción y decisión. El soberano como representante de la multitud - uniéndola, en su voluntad y juicio y envolviéndola en su autoridad - es, así, capaz de unificar las acciones de las partes y garantizar la vida, que es lo que se le transfiere de la idea de alma a la soberanía. De este modo, mediante el acto de autorización y el acto de renuncia de cada uno al derecho a todo, una multitud puede actuar como colectivo y puede haber un poder absoluto que acompañe la autoridad absoluta⁵¹. Esto le permite imponer y hacer valer su voluntad, sea por consentimiento o coerción.

En este sentido, otra de las características transferidas por Hobbes del alma a la soberanía tiene que ver con la absolutez y la indivisibilidad del poder. Según las imágenes utilizadas por Hobbes, la soberanía en tanto suprema e independiente es una e indivisible (L, Parte II, cap. XVIII y XXIX). Para Hobbes, la idea de que el poder soberano y la autoridad soberana se aúnan en la persona del Estado, donde la autoridad es indivisible y va unida a la soberanía, tiene como base la imagen de la soberanía como alma y la unidad del cuerpo colectivo en una persona. Como ya hemos señalado, la soberanía es esencia del Estado, es su condición vital y es su principio de movimiento como unidad, como persona. En esta misma unidad y principio motriz, el alma absorbe e incluye el poder sobre el cuerpo y el poder que el mismo cuerpo le confiere:

⁵⁰ “Una multitud de hombres se convierte en una persona. cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud. Y como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre. Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada. De otro modo, cuando le limitan respecto al alcance y medida de la representación, ninguno de ellos es dueño de más sino de lo que le da la autorización para actuar. Y si los representados son varios hombres, la voz del gran número debe ser considerada como la voz de todos ellos.” (L, Parte I, cap. XVI, p.135).

⁵¹ Como señala Abdo Férrez (2014, pp.188-189), el derecho natural abarca en Hobbes todo lo que el hombre tiene derecho a hacer para autoconservarse e implica una libertad que, en tanto ejercida por todos y cada uno de los individuos destruye y hace imposible cualquier orden. De allí la necesidad del acto de renuncia.

This great authority being indivisible, and inseparably annexed to the sovereignty, there is little ground for the opinion of them, that say of sovereign kings, though they be *singulis majores*, of greater power than every one of their subjects, yet they be *universis minores*, of less power than them all together. For if by all together, they mean not the *collective body* as *one person*, then all together, and every one, signify the same; and the speech is absurd. But if by all together, they understand them as *one person* (which person the sovereign bears,) then *the power of all together, is the same with the sovereign's power*; and so again the speech is absurd: which absurdity they see well enough, when the sovereignty is in an assembly of the people; but in a monarch they see it not; and yet the power of sovereignty is the same in whom soever it be placed (L, Parte II, XVIII, p.121. La cursiva es nuestra).⁵²

La imagen del Estado como cuerpo político bajo el modelo de la unidad personal se vincula, así, con la noción de poder del Estado que se construye en la imagen orgánica como poder sobre el cuerpo político y del cuerpo político. El poder de todos es el poder del soberano y del Estado como unidad. A partir de la imagen orgánica la unidad de poder del soberano se concibe, entonces, como unión del poder de cada uno de los individuos. Cada uno cede su poder al soberano para que use la fuerza como le parezca oportuno para la paz y seguridad de todos. En consecuencia, el soberano es el único con derecho a todo⁵³. La soberanía tiene poder absoluto sobre las decisiones, juicios y acciones que competen al Estado y tiene, así, derecho a todos los medios para hacer cumplir la finalidad del Estado. La autoridad del poder soberano y su poder recaen sobre el todo, del mismo modo que el alma actúa sobre y con la totalidad del cuerpo. Si en parte de la tradición el alma era indivisible, absoluta y principio de acción, ahora la soberanía como alma del Estado conserva esos atributos, añadiéndole la irrevocabilidad (L, Parte II, cap. XVIII).

⁵² “Siendo indivisible esta gran autoridad y yendo inseparablemente aneja a la soberanía, existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean *singulis majores*, o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son *universis minores*, es decir, de menor poder que todos ellos juntos. Porque si con todos juntos no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces todos juntos y cada uno significan lo mismo, y la expresión es absurda. Pero si por todos juntos comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano, y nuevamente la expresión es absurda. Este absurdo lo ven con claridad suficiente cuando la soberanía corresponde a una asamblea del pueblo; pero en un monarca no lo ven, y, sin embargo, el poder de la soberanía es el mismo, en cualquier lugar en que esté colocado” (L, Parte II, cap. XVIII, p. 149).

⁵³ Cabe mencionar que encontramos en este punto cierta ambigüedad en el *Leviathan* ya que, por una parte sostiene que no es que cada uno le da su propio poder sino que renuncia al derecho a a todo y el único que queda con éste es el soberano, pero en el fragmento aquí citado parecería referirse a la suma de los poderes individuales que se concentran en el poder soberano, ya que puede hacer uso de ellos de la manera que le parezca oportuno con el fin de la paz.

Sintetizando lo que se refiere a la metáfora de la soberanía como “alma del Estado”, podemos concluir lo siguiente:

1) Por un lado, el pensador inglés hace de la soberanía como alma, la esencia del Estado. Así como un cuerpo sin el alma como principio vital muere, el Estado sin la soberanía se desmembra y deja de existir;

2) Por otro lado, en continuación con la tradición anterior, el alma ejerce su gobierno sobre el cuerpo, lo cual permite transferir esta propiedad al Estado: el soberano ejerce su gobierno y poder absoluto sobre las distintas partes del Estado;

3) Por ello, Hobbes puede conceptualizar la relación entre protección y obediencia puramente a partir de la idea de soberanía como alma pública, como esencia, como principio de vida y movimiento y, por ello, de unión: La protección que otorga el poder soberano es condición vital para sus miembros y sus miembros deben obediencia al poder soberano para garantizar la unidad y poder que tal protección requiere⁵⁴.

4) Por último, cabe señalar la idea de que hay un alma para cada cuerpo y no puede haber más de una, precisamente en cuanto da unidad y con ello identidad a cada cuerpo. Sobre esto volveremos cuando tematicemos las “enfermedades” del Estado, pero para Hobbes la unidad del alma es fundamental y no hay división interna en ella. Del mismo modo, sostiene que sólo puede haber un soberano que representa, unifica, e identifica al conjunto, o más bien multitud de súbditos, como uno.

A modo de resumen, podemos notar que, a partir de la idea de alma, se trasladan las propiedades de vida, movimiento, actividad, unidad, absolutez, indivisibilidad y dominio y gobierno sobre el cuerpo político a la soberanía. Es decir, la metáfora permite dar cuenta de la soberanía como una e indivisible, como condición vital y poder absoluto, y, por ello, como principio activo. Estos aspectos de ser condición vital y detentar el poder sobre los súbditos van de la mano con la obligación y cierta pasividad de los súbditos para con el soberano. Cabe observar, por último, que Hobbes conceptualiza la

⁵⁴ Margarita Costa (2008), teniendo en cuenta la relevancia del contexto para entender el pensamiento hobbesiano, remarca que la relación entre consenso y poder es lo que está a la base del Estado ideal hobbesiano.

soberanía predominantemente como su alma, más que como cabeza⁵⁵, y da cuenta, así, de la esencia del Estado y de la persona del Estado como unidad⁵⁶.

B. La facultad de la razón y la voluntad del cuerpo político

a. La unidad y el dominio de la voluntad sobre el cuerpo

Vimos que, en virtud del acto de renuncia y autorización del pacto que instituye el Estado como persona y cuerpo político, cada individuo reconoce y considera propio cada uno de los actos, juicios y voluntad del soberano. Por esta operación se da autoridad al soberano y se reduce la pluralidad de voluntades y voces propias de los individuos a una única voluntad de Estado en lo que tiene que ver con la paz, la defensa y seguridad común⁵⁷:

The only way to erect such a common power (...) is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may *reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will*: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own, and acknowledge himself to be author of whatsoever he that so beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety; and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgments, to his judgment. *This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner.*

⁵⁵Nótese que Hobbes apela principalmente al poder soberano (sea un rey o una asamblea) como alma más que como cabeza, imagen recurrente en la tradición. En pocos pasajes, aparece la idea del monarca como rey y es, principalmente para sacar de ese lugar a la figura papal, tal como se trataba en la tradición medieval en el marco de la disputa entre el poder eclesiástico y el secular. Así, en el capítulo XLII, en el marco del debate con el cardenal Belarmino, Hobbes sostiene que por ley de naturaleza “the civil sovereign in every Commonwealth, is the head, the source, the root, the sun, from which all jurisdiction is derived” (L, Parte III, cap. LXII, p. 381). Es decir, “el soberano civil en cada Estado es la cabeza, el manantial, la vara y el sol, de la cual deriva toda jurisdicción. Por consiguiente, la jurisdicción de los obispos deriva del soberano civil” (L, Parte III, cap. XLII, p. 472).

⁵⁶ Si tomamos el frontispicio (Ver Tablas y Figuras), se puede observar que el rostro del soberano es la cabeza del Estado, pero es todo su cuerpo, toda su persona la que constituye el Estado. Es decir, la soberanía impregna cada parte a través de la representación.

⁵⁷ Cabe destacar que precisamente de esta autorización se deriva la obligación moral de los súbditos dentro del estado civil (Oakeshott, 1975).

This done, the multitude so united in one person⁵⁸, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS (...) ⁵⁹ (L, Parte II, cap. XVII, p. 114).

De esta manera, Hobbes unifica las voluntades individuales en la del Estado como un único cuerpo con una única voluntad que, en virtud de la autorización, es la de todos y la que puede mover (gobernar) cada parte del cuerpo político. En la *Introducción* al *Leviathan* (L, *Introd.*, p. 7 ingl., p.3 esp.), la voluntad como parte del cuerpo natural se empareja con la ley como elemento del cuerpo político. Por esta operación, la voluntad del Estado, que es la voluntad del soberano como único legislador, es ley⁶⁰. Las leyes reciben para Hobbes su autoridad y fuerza de la voluntad del Estado que es la voluntad del representante y que se convierte en voluntad compartida:

(...) all laws, written, and unwritten, have their authority, and force, from the will of the commonwealth; that is to say, from the will of the representative⁶¹ (L, Parte II, cap. XXVI, p.178)

⁵⁸ Define Hobbes: “A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction. When they are considered as his own, then is he called a *natural person*: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he *feigned or artificial person*” (L, Parte I, cap. XVI, p. 106). Es decir: “Una PERSONA es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la mal son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción. Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural*; cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria o artificial*” (L, Parte I, cap. XVI, p.132).

⁵⁹ “El único camino para erigir semejante poder común (...) es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS” (L, Parte II, cap. XVII, pp. 140-141).

⁶⁰ Dice Hobbes “And the commonwealth only, prescribes, and commandeth the observation of those rules, which we call law: therefore the commonwealth is the legislator. But the commonwealth is no person, nor has capacity to do any thing, but by the representative, (that is, the sovereign;) and therefore the sovereign is the sole legislator” (L, Parte II, cap. XXVI, p. 176). Es decir: “ (...) el Estado sólo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador” (L, Parte II, cap. XXVI, p.218).

⁶¹ “(...) todas las leyes, estén escritas o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir de la voluntad del representante” (L, Parte II, cap XXVI, p.220)

(...) a commonwealth hath no will, nor makes no laws, but those that are made by the will of him, or them that have the sovereign power...⁶² (L, Parte II, cap. XXXI, p.243)

El individuo en tanto parte del Estado ha de seguir en los asuntos públicos la voluntad, juicio, conciencia pública que es la del soberano.

Más allá del contenido abstracto que se pueda asignar a la palabra “voluntad” o “ley” en el plano jurídico, la misma reviste un origen que se vincula con lo humano y animal. Según la antropología hobbesiana, tiene que ver con un acto humano vinculado al apetito y a la deliberación, que se impone, con lo cual emerge su contenido más orgánico y motriz.

Para el pensador inglés la deliberación⁶³ en el individuo es una sucesión de apetitos y aversiones (pasiones) y la sucesión de apetitos que surgen de la consideración de los efectos y la previsión de las consecuencias buenas y malas de los mismos (L, cap VI, 39-40 ing, 48-49 esp.). La voluntad, por su parte, es el último eslabón de la cadena que implica el acto de decisión y que también es un apetito o aversión. Es decir, es un tipo de movimiento hacia algo deseado o de rechazo hacia algo considerado indeseado o perjudicial (las pasiones involucran movimiento de acercamiento o rechazo a algo y una idea, opinión o consideración sobre el objeto de la pasión que contribuye a ese movimiento o sensación (L, Parte I, cap. VI)):

In deliberation, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the WILL; the act, (not the faculty,) of willing⁶⁴ (L, Parte I, cap VI, p.40).

La voluntad es el acto que pone fin a la deliberación, lo cual implica poner fin a la libertad de hacer u omitir algo al pronunciarse por una acción o idea y no otra. El cuerpo

⁶² “(...) un Estado no tiene voluntad ni hace otras leyes, sino aquellas que se estatuyen por la voluntad de quien detenta el poder soberano (...)” (L, Parte II, cap. XXXI, p.302)

⁶³ Afirma Hobbes respecto a la deliberación que es “the whole sum of desires, aversions, hopes and fears, continued till the thing be either done, or thought imposible” (L, Parte I, cap. VI, p.39) y que “it is a putting an end to the liberty we had of doing, or omitting, according to our own appetite, or aversion” (L, Parte I, cap. VI, p.40), es decir es la “suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible” (L, Parte I, cap. VI, p.47) y que “implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión” (L, Parte I, cap. VI, p.48) .

⁶⁴ “En la *deliberación*, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos VOLUNTAD, acto (y no facultad) de querer”, “es el último apetito en la deliberación” (L, Parte I, cap. VI, p.48).

entero pasa, entonces, a responder a esa voluntad. Además, afirma Hobbes que los actos voluntarios de los hombres tienen como objeto algún bien para ellos mismos (L, Parte I, cap. XIV, p.88 ingl., pp. 108-109 esp.). De la misma manera, en el plano político, hay una voluntad estatal que tiene como objetivo el bien propio, es decir, el bien del Estado. Este es, a su vez, un bien para los súbditos en cuanto se configura su fin como protección y paz. En continuidad con la metáfora orgánica en que el mal de una parte afecta al todo y en que el bien del todo hace bien a las partes, Hobbes señala que el bien del rey es el bien para el pueblo y que el bien para el pueblo repercute en el bien del rey y del Estado como un todo.

For the good of the sovereign and people, cannot be separated. It is a weak sovereign, that has weak subjects; and a weak people, whose sovereign wanteth power to rule them at his will⁶⁵ (L, Parte II, cap. XXX, p.230).

Además, así como en el individuo hay un proceso de deliberación y un acto de voluntad, lo mismo puede encontrarse en el plano estatal: el Estado delibera y actúa según la voluntad estatal que es, como vimos, la del soberano. En la deliberación intervienen, a su vez, los consejeros⁶⁶ como memoria, porque son capaces de exponer en base a su experiencia y razón las consecuencias previsibles de cierto acto o acontecimiento. Ahora bien, en asuntos objeto de deliberación hay siempre intereses privados. Estos deben ser evaluados y satisfechos o rechazados en orden al interés público, que es la defensa común y la paz como fines del Estado y condición vital.

Según Hobbes, si cada uno sigue su apetito y razón particular y si los apetitos y aversiones son la medida de lo que se considera bueno y lo malo, entonces tenemos pluralidad de voluntades y de normas de acción que hacen imposible la paz. El Estado establece una conciencia común que indica lo bueno y lo malo y mantiene así el control sobre las pasiones. Sólo en el Estado, las voluntades particulares se unifican en la voluntad y juicio del soberano, haciendo al Estado capaz de acción y de palabra, *persona*.

⁶⁵ “(...) el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan. Es débil un soberano cuando tiene súbditos débiles, y un pueblo es débil cuando el soberano necesita poder para regularlo a su voluntad” (L, Parte II, cap. XXX, pp.285-286)

⁶⁶ Los de mayor experiencia y razón deliberan mejor, ven más las consecuencias y son capaces de aconsejar mejor.

Además, en un cuerpo individual hay pluralidad de apetitos y aversiones pero la voluntad es el acto de definición por algo que habilita la acción. En un Estado hay pluralidad de apetitos y aversiones que configuran los intereses de los súbditos. Sin embargo, son unificados en el bien común a partir de un acto de voluntad (ley) que permite ir más allá de la deliberación y del enfrentamiento de intereses para actuar⁶⁷. Esa voluntad corresponde al soberano que es quien unifica las voluntades plurales y que es aquella que, como vimos cristalizado en el acto de autorización, cada uno debe considerar como propia.

Ahora bien, decíamos que esa voluntad, ese acto, esa decisión, es ley. Por ser ley se internaliza u obliga al súbdito a partir de la posibilidad del castigo a mantener sus apetitos y aversiones dentro del cauce determinado por la soberanía⁶⁸. En la comparación de la *Introducción del Leviathan*, la voluntad se asimila a la ley precisamente en cuanto obliga al interior del cuerpo político⁶⁹ y en cuanto se hace acto y mantiene una unidad viva. La ley no duerme en las estanterías de lo abstracto como mera normativa o como algo que está ahí para operar sólo externamente, sino que lo relevante es, por un lado, el *status* de acto que toma –al menos a partir de la noción de voluntad- al poner fin a ciertas libertades de hacer u omitir y, por otro, el *status* de voluntad propia que asume para cada uno de los individuos la voluntad soberana:

The law is made by the sovereign power, and all that is done by such power, is warranted, and owned by every one of the people; and that which every man will have so, no man can say is unjust⁷⁰ (L, cap. XXX, p.230).

La ley es, entonces, apropiada por cada uno de los súbditos como propia voluntad. Las nociones de ley y voluntad se imbrican en tanto la voluntad del soberano es acto para

⁶⁷ Esto, a su vez, se verá con mayor claridad cuando se traten las enfermedades del cuerpo político, donde la pluralidad de apetitos y aversiones atenta contra la unidad otorgada por una única voluntad. El cuerpo convulsiona por los movimientos conflictivos de las partes cuando más de una voluntad ejerce su dominio sobre ellas.

⁶⁸ Esto llevó a Schmitt (2002) a postular a Hobbes como teórico del decisionismo, poniendo el foco en que se convierte en norma de conducta pública por el solo hecho de ser voluntad del soberano, cuyo fundamento no está en el contenido legal sino en su origen. Esta línea es continuada por Koselleck (1965).

⁶⁹ La ley es mandato (command) y que éste es la manifestación de la voluntad (will) del soberano (L, Parte II, cap. XXVI, p.179 ingl. p.222, esp.)

⁷⁰ “La ley se hace por el poder soberano, y todo cuanto hace dicho poder está garantizado y es propio de cada uno de los habitantes del pueblo; y lo que cada uno quiere tener como tal, nadie puede decir que sea injusto” (L, Parte II, cap. XXX, p.285).

todos y reviste la necesidad del acto convirtiéndose en ley. La ley es definida como la obligación de hacer u omitir en una dirección o en otra (L, Parte I, cap. XIV, p.86 ingl., p.106, esp.). La voluntad obliga, porque es acto que pone fin a la deliberación, es decir a la libertad de proceder de una forma o de otra para los súbditos en cuanto integran el cuerpo del Estado⁷¹. El Estado como persona es libre, pero las partes de su cuerpo obedecen a su voluntad. El cuerpo entero responde, entonces, a la voluntad del soberano, de la misma manera que el cuerpo responde a la voluntad en el individuo. Sin embargo, en tanto hombre o unidad de alma y cuerpo, el Estado puede cambiar su voluntad y es libre en ello porque no está sujeto a nada (L, Parte II, cap. XVIII).

Ahora bien, dada la naturaleza humana y la pluralidad de apetitos que la movilizan, no podemos dejar de señalar que, así como hay una parte consensual por la cual los súbditos consienten a tomar como ley la voluntad soberana, también está la parte coercitiva. La dimensión coercitiva se encarna en la imagen orgánica a partir de la consideración de las recompensas y castigos como nervios que obligan a los súbditos a cumplir su deber. El movimiento, el impulso y el acto de cumplimiento de la ley viene dirigido por la soberanía como parte de un sistema nervioso. Este sistema nervioso funciona como conexión y como fibra de transmisión de movimiento hacia los diferentes órganos y partes del cuerpo. Se caracteriza por tener un carácter unidireccional, ya que va de la soberanía a los miembros a través de la ley y los castigos. Así, se pretende doblegar las voluntades individuales a la pública. En este sentido, el dominio de las voluntades a partir del castigo a la infracción de la ley (voluntad pública) se ejerce de manera coercitiva. La fuerza respalda la ley en caso de ser necesario. Señala Hobbes:

And therefore this is another error of Aristotle's politics, that in a well-ordered commonwealth, not men should govern, but the laws. What man, that has his natural senses, though he can neither write nor read, does not find himself governed by them he fears, and believes can kill or hurt him

⁷¹ “By LIBERTY, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments, may oft take away part of a man's power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgment, and reason shall dictate to him” (L, Parte I, cap. XIV, p.86).

“Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten” (L, Parte I, cap.XIV, p. 106).

when he obeyeth not? Or that believes the law can hurt him; that is, words, and paper, without the hands and swords of men?⁷² (L, Parte IV, cap. XLVI, p. 454).

Según Hobbes, no es la ley per se la que gobierna sino el soberano que aúna fuerza y ley. Por ello, la voluntad soberana se impone gracias a las recompensas y castigos, tal como se manifiesta en la imagen del Estado como organismo.

Por último, cabe señalar la importancia de la unidad de la voluntad para la acción. La soberanía como alma y la ley como voluntad van indisolublemente unidas en la capacidad de acción del Estado como cuerpo político para Hobbes. Como vimos, la voluntad del representante es la voluntad de todos⁷³. De esto se sigue que, sin representante, no hay voluntad. Pero la voluntad es acto. Entonces sin representante no hay acción. A su vez, la acción es movimiento y es impulsada por la soberanía como alma del Estado. Por ende, sin soberanía no hay acción. Por ello, por ejemplo, ante el problema de sucesión en una monarquía, Hobbes arguye que no tiene sentido que una multitud -ya desintegrada por haber perdido el soberano que la unía- tenga derecho a decidir quién será el nuevo soberano:

For the death of him that hath the sovereign power in propriety, leaves the multitude without any sovereign at all; that is, without any representative in whom they should be united, and be capable of doing any one action at all⁷⁴ (L, Parte II, cap. XIX, p.130),

Hobbes sostiene que no hay decisión ni acción conjunta sin un representante que unifique las voluntades particulares en su voluntad, en su persona. Por lo tanto, es la unidad de la voluntad la que permite al Estado actuar -pues “mueve” y es “acto”- y actuar como un único cuerpo y una única voz. Si no hay una única voluntad, entonces se suceden

⁷² “Como consecuencia, es otro error de la Política de Aristóteles que en un gobierno bien ordenado no deben gobernar los hombres sino las leyes. ¿Qué hombre que esté en su sano juicio, aunque no sepa leer ni escribir, viéndose gobernado por aquel a quien teme, no creerá que éste puede matarle y hacerle daño si no le obedece? ¿O creerá que la ley, esto es, las palabras y el papel, puedan dañarle, sin las manos y espadas de los hombres?” (L, Parte IV, cap. XLVI p.562).

⁷³ “Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra) debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres. De esta institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido” (L, Parte II, capXVIII, p.142 esp).

⁷⁴ “(...) la muerte de quien tiene el poder soberano deja a la multitud sin soberano, en absoluto; es decir, sin representante alguno sin el cual pueda estar unida, y ser capaz de realizar una mera acción” (L, Parte II, cap. XIX, p.159).

intereses, aversiones, apetitos que fluyen en diversas y conflictivas direcciones, pero no hay unidad, no hay movimiento unívoco como el del cuerpo para ejecutar una acción en que todos operen en conjunto.

A modo de síntesis, podemos observar que Hobbes trasfiere el modo de concebir la voluntad individual como acto y como una al Estado⁷⁵. Esto le permite tematizar la unidad del Estado, su capacidad de acción y la relación entre las partes y el todo en términos de sujeción. Hobbes afirma que el único modo de entender la unidad del Estado es a partir de la unidad en la voluntad del soberano. A su vez, pone la unidad de la voluntad como condición de posibilidad de la unidad de acción: la acción se realiza como colectivo a través del soberano como representate que une a todos en su voluntad. Esto permite establecer relaciones entre las partes y el todo en términos de dominio, sujeción o incluso totalización⁷⁶ (Kersting, 2001). Las partes se subsumen al movimiento del conjunto de acuerdo a la voluntad soberana considerada como propia. A su vez, cabe recuperar que Hobbes legitima esta sujeción y enajenación a partir de la idea orgánica de que el objeto de los actos voluntarios es el propio bien y el de la voluntad del Estado es la paz y defensa⁷⁷, con lo cual el bien del conjunto representa, en definitiva, el bien de las partes⁷⁸.

⁷⁵ Otra tesis es sostenida por Fernández Peychaux (2018, p.552), que sostiene que en una primera lectura el concepto de soberanía hobbesiano “se orienta más a intentar figurarse relaciones (causales, de movimiento, lingüísticas) que a describir al sujeto de la volición”. Según nuestra postura, ambas cuestiones, es decir, relaciones causales y voluntad, se articulan en la imagen del autómatas, que permite conceptualizar la articulación de ambos elementos en su dinamismo.

⁷⁶ La voluntad como acto del todo es libre, pero al interior es mandato y obliga. Los súbditos, como partes del cuerpo político, obedecen a la voluntad que lo domina por una operación en que se enajenan de la voluntad particular y aceptan la del todo como si fuese propia, cediendo el gobierno de sí mismos (Kersting, 2001).

⁷⁷ Como señala Strauss (2006), una ruptura fundamental que instaura e inicia Hobbes está dada por el hecho de que en la tradición clásica y cristiana había un orden moral fundado en un orden natural que era independiente de las voluntades particulares, mientras que Hobbes funda el orden político y moral en la voluntad del individuo y sus apetitos. Esto se trastala al plano del Estado, donde el orden se funda en la concentración de la voluntad en el poder soberano.

⁷⁸ Por su parte, Fernández Peychaux (2018, p. 548) sostiene: “la voluntad unitaria del soberano (...) interviene en las relaciones de las que procede la unidad de los empeños comunes. Sin embargo, mantener esa referencia hacia la causa de la unidad dentro de la dimensión de lo pensable implica que el soberano no constituye la causa íntegra del orden, ni se substraer de las relaciones causales en las cuales se encuentra inserto y, finalmente, tampoco restablece el dualismo entre facultad y acto. Hay que notar, entonces, la distancia insalvable entre componer un poder político, disponer de lo compuesto y, por otro lado, sustituirlo. (...) la imaginación hobbesiana está arrojada hacia el dilema de pensar el continuo implicarse de lo uno en lo múltiple y de lo múltiple en lo uno. O, dicho de otro modo, la identificación entre el empeño común y el soberano no se da de un modo estático sino dinámico e inagotable, para asegurar en el tiempo la continuidad de la voluntad del cuerpo político”.

b. La razón del Estado

Tanto la razón como la voluntad han sido centrales en la tradición política. Históricamente en la tradición que viene de los griegos, la razón ha sido la facultad que define lo humano junto con la palabra. Platón ha concebido la razón en términos políticos como una facultad que debe tener dominio sobre la dimensión apetitiva, que en el pensador inglés del siglo XVIII se asocia precisamente a la voluntad. Para Hobbes, en cambio, razón de Estado y voluntad de Estado van de la mano.

Según lo analizado en el apartado precedente, la articulación del hombre-Estado como unidad en el *Leviathan* se basa en la consideración del juicio y la voluntad del soberano como propias. La voluntad es un acto, que puede ser apetito o rechazo, y es el final de un proceso de deliberación, de suma y resta de consecuencias de apetitos y aversiones que generan a su vez apetitos y aversiones. La voluntad no es para Hobbes una facultad sino el acto de querer. En cuanto acto, es un acto de decisión, pues implica un punto de inflexión en que se sigue adelante con un querer y no con otro y, por ello, pone límites a la libertad de los súbditos en cuanto partes del cuerpo político y se convierte en ley. La ley se asimila a obligación, mientras que el derecho a libertad. La voluntad, por su parte, en cuanto apetito final mueve, se traduce en acción.

Ahora bien, si por una parte la voluntad es acto, es única, involucra la totalidad de la persona, mueve y es ley, en el caso de la razón Hobbes la concibe como un cálculo de consecuencias basado en la asignación de nombres y significaciones. Se trata, además de un cómputo de costos y beneficios de acciones de acuerdo a determinado fin y es un método de resolución de controversias. Según lo expuesto por Hobbes en la primera parte del *Leviathan*, en el hombre individual la razón es un talento adquirido, logrado gracias al método y a la instrucción. Se adquiere por experiencia y esfuerzo e implica un uso correcto del lenguaje. A partir de nombres y definiciones avanza derivando consecuencias (L, Parte I, cap. V).

La razón no es sustancia, sino operación matemática. Si consideramos la etimología, razón (o *reason* en inglés) viene de *ratio*, que significa dividir. Por ello, Hobbes afirma que la razón es un cálculo de las consecuencias que se derivan de ciertas premisas, donde es fundamental el método: es un “reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon, for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and

signifying, when we demonstrate, or approve our reckonings to other men⁷⁹” (L, Parte I, cap. V, p.28). Razonar es hacer un cálculo, una suma y resta de consecuencias.

Ahora bien, aunque Hobbes señala que la razón en sí misma es exacta, cierta, infalible, como la Aritmética, a la vez, sostiene que la razón humana -sea de un hombre individual como de un conjunto- no garantiza la certeza o correctitud del cálculo hecho. Los hombres se guían por sus propias pasiones como criterio de razón⁸⁰ y, en estado de naturaleza, actúan con base en su juicio, razón y voluntad particular en función de sus propios intereses y pasiones. No hay, para Hobbes, una razón innata ni una razón sustancial que esté en los mismos objetos, ni una razón universal natural a la que todos adhieran. La racionalidad tiene que ver con el cálculo de los medios en función de ciertos fines, siendo el básico y fundamental la conservación de la propia vida.

Si pensamos en la palabra *reason*, permite pensar tanto la facultad o el proceso mental por el cual se razona y se calcula la relación costo-beneficio en pos del fin, como la explicación de un hecho, que toma a veces la forma de aquello que motiva un acto o de causa. El “motivo” (*motiv* en inglés) tiene la raíz de movimiento que se vincula a apetitos y aversiones, pues las mismas son e-mociones, movimientos (L, Parte I, cap. VI). Los pensamientos, por su parte, “are to the desires, as scouts, and spies”⁸¹ (L, Parte I, cap. VIII, p.48), es decir, escuchan los deseos y buscan los medios para lograrlos⁸².

El modo de concebir la razón individual –tanto en términos de operación mental como del fin de la autoconservación- se traslada al Estado y, en concreto, al poder soberano. Este es quien calcula los medios de acuerdo a la finalidad del Estado que es la paz y defensa de los súbditos. Así como en el individuo particular la razón permite decidir sobre ciertos actos y hacer un juicio a partir de una evaluación y ponderación de los costos

⁷⁹ “(...) cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos” (L, Parte I, cap. V, p.33).

⁸⁰ “For they do nothing else, that will have every of their passions, as it comes to bear sway in them, to be taken for right reason, and that in their own controversies” (L, Parte I, cap. V, p.28).

“[Los hombres] tomar como razón verdadera de sus propias controversias las pasiones que les dominan” (L, Parte I, cap. V, p.33, esp.)

⁸¹ “(...) los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías” (L, Parte I, cap. VIII, p.59)

⁸² En el caso del individuo, a veces el pensador inglés describe ciertas pasiones como irracionales en tanto atentan contra el fin de la conservación. Pero también las pasiones conducen a la conservación de la vida, que es lo que se convierte en el criterio de racionalidad. Los deseos, miedos, motivos, intereses, son los que guían las cadenas de pensamiento y el máximo interés es la preservación de la vida que da origen al Estado. “And lastly the motive, and end for which this renouncing, and transferring of right is introduced, is nothing else but the security of a man's person, in his life, and in the means of so preserving life, as not to be weary of it” (L, Parte I, cap. XIV, pp.88-89). Es decir: “En definitiva, el motivo y el fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y los modos de conservar esta en forma que no sea gravosa” (L, Parte I, cap. XIV, p.109).

y beneficios de las acciones según ciertos fines y criterios, el individuo Estado emite un juicio y fundamenta una sentencia como voluntad a partir de la consideración de los actos, situaciones, consecuencias, beneficios y perjuicios. Tiene como criterio la ley que él mismo crea y la finalidad del Estado que es la paz.

Dado que si cada uno sigue su razón y voluntad particular, los individuos entran en conflicto entre sí, en cuestiones de controversia (que es siempre cuestión de cómputo, de suma y resta) se fija por común acuerdo tomar como verdadera razón la de un árbitro o juez que evalúa las partes en contienda. En última instancia compete al Estado decidir y aplicar su razón. La razón del soberano deviene así criterio de resolución de controversias y fija una decisión o sentencia a partir de la evaluación de actos y situaciones para evitar el conflicto.

La ley que, como vimos, es la manifestación de la voluntad soberana, sirve de marco de acción para juzgar los actos de los súbditos. La ley establece lo que es bueno y malo como código de conducta compartido y como conciencia pública necesaria para la paz (Pousadela, 2000). Sin embargo, para llegar a la ley, dentro del Estado es también necesario el cómputo de la razón, de la misma manera que en el individuo particular la deliberación precede a la voluntad. En este sentido, Hobbes usa la metáfora del poder de hacer las leyes como *rational faculty* y el poder de conducir (conduct) y mandar (command) se asimila a la *motive faculty*, todo lo cual cae bajo la autoridad y poder del Estado (L, Parte II, XXIX, p. 219, ingl., p. 270 esp.).

Razón y voluntad no se oponen en el *Leviathan*, al menos cuando se piensa en el hombre artificial-Estado, ya que tanto la facultad racional y la motriz funcionan juntas. La facultad racional delibera, calcula, juzga qué es lo bueno o malo, lo pertinente o impertinente como regla a seguir. La facultad motriz es la que manda y lo que se manda es ley o voluntad⁸³. Así, se convierte en acto y obligación –ley- lo que dicta la razón del soberano. Su legitimación está en que es condición de paz y defensa, que es lo que tradicionalmente desde el Renacimiento e inicios de la Modernidad se conoce con el nombre de “razón de Estado”⁸⁴. Para Hobbes, sin una razón unificada como

⁸³ Dice Hobbes: “(...) the law is a command, and a command consisteth in declaration, or manifestation of the will of him that commandeth” (L, Parte II, cap. XXVI, p. 179). Es decir: “(...) la ley es una orden, y una orden consiste en la declaración de la voluntad de quien manda” (L, Parte II, cap. XXVI, p. 222).

⁸⁴ Ley misma se transforma en razón de Estado, pues es la voluntad soberana la que determina el resultado del cómputo para resolver cuestiones públicas y tiene validez en cuanto garantiza la paz que es el motivo por el cual las personas se unen en su representante, el soberano, y aceptan su juicio y voluntad. La racionalidad se concibe en función del fin que es la paz.

fundamentación, vuelve el conflicto del estado de naturaleza. La razón es cómputo, derivación, pero a su vez en tanto razón de ser de algo es criterio y causa: la razón de ser de la institución estatal es la paz y sirve como criterio de decisión y fundamentación de los actos.

Las imágenes de *rational faculty* y *motive faculty* sugieren entonces que, para Hobbes, la unidad del Estado es como la unidad de un cuerpo, en que las facultades, relacionadas entre sí, no se disocian sino que caen sobre el mismo eje de control, la persona soberana. Así como en el individuo natural los procesos de deliberación y voluntad no están disociados sino que recaen sobre el mismo sujeto, sucede de igual manera con las facultades y procesos atribuidos al Estado: parten y son manejados por la soberanía como representante del sujeto Estado.

Sostiene Hobbes:

That law can never be against reason, our lawyers are agreed; and that not the letter, (that is every construction of it,) but that which is according to the intention of the legislator, is the law. And it is true: but the doubt is, of whose reason it is, that shall be received for law. It is not meant of any private reason; for then there would be as much contradiction in the laws, as there is in the Schools; nor yet, (as Sir Edward Coke makes it,) an artificial perfection of reason, gotten by long study, observation, and experience, (as his was.) For it is possible long study may increase, and confirm erroneous sentences: (...) of those that study, and observe with equal time, and diligence, the reasons and resolutions are, and must remain discordant: and therefore it is not that *juris prudentia*, or wisdom of subordinate judges; but the reason of this our artificial man the commonwealth, and his command, that maketh law: and the commonwealth being in their representative but one person, there cannot easily arise any contradiction in the laws; and when there doth, the same reason is able, by interpretation, or alteration, to take it away. In all courts of justice, the sovereign (which is the person of the commonwealth,) is he that judgeth⁸⁵ (L, Parte II, cap. XXVI, p.179).

⁸⁵ “Conviene a nuestros juristas en que esa ley nunca puede ser contra la razón; afirman también que la ley no es la letra (es decir, la construcción legal), sino lo que está de acuerdo con la intención del legislador. Todo esto es cierto, pero la duda estriba en qué razón habrá de ser la que sea admitida como ley. No puede tratarse de una razón privada, porque entonces existiría entre las leyes tanta contradicción como entre las escuelas; ni tampoco (como pretende Sir Ed. Coke) en una perfección artificial de la razón, adquirida mediante largo estudio, observación y experiencia (como era su caso). En efecto, es posible que un prolongado estudio aumente y confirme las sentencias erróneas: (...) las razones y resoluciones de aquellos que estudian y observan con igual empleo de tiempo y diligencia, son y deben permanecer discordantes: por consiguiente, no es esta *juris prudentia* o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón del Estado, nuestro hombre artificial, y sus mandamientos, lo que constituye la ley. Y siendo el Estado, en su representación, una sola persona, no puede fácilmente surgir ninguna contradicción en las leyes; y cuando se produce, la misma razón es capaz, por interpretación o alteración, para eliminarla. En todas las Cortes de justicia es el soberano (que personifica el Estado) quien juzga” (L, Parte II, cap. XXVI, pp.221-222).

Aquí se afirma que la ley nunca puede ir contra la razón y que la razón acuerda con la intención del legislador. El legislador y juez es el soberano. Su razón -y no las razones privadas y particulares- es la única válida, porque así se reduce el riesgo de contradicción y conflicto. La razón artificial del Estado, es decir, la razón del soberano, sirve como criterio para todos. La adopción de la voluntad y del juicio o razón del soberano como propias sería el único medio para evitar el conflicto. Esto se debe a que la pluralidad de juicios y razones particulares son siempre discordantes entre sí en tanto motivadas por intereses particulares y experiencias subjetivas⁸⁶.

Por otra parte, además de concebir la razón en cuanto talento y operación o cómputo o método de resolución de controversias, en el *Leviathan* los preceptos de la razón se transforman precisamente en leyes de naturaleza. Aquí, *ley* tiene la connotación de un teorema o sugerencia de la razón⁸⁷ que obliga a los individuos en foro interno pero no externo en el estado de naturaleza y que supone calcular los medios para obtener el mayor bien y evitar los peores costos. Esto significa buscar la conservación de la vida y evitar la inseguridad del estado de naturaleza. En el estado de naturaleza encontramos el ser humano con su razón y sus pasiones y las leyes de naturaleza como precepto para relacionarse con los demás. Estas leyes, por la inseguridad de la condición de guerra, no pueden efectivizarse. Sin embargo, en el Estado, encontramos las leyes positivas que

⁸⁶ Como señala Rosler (2008, pp. 189-194), el problema de la política en el planteo hobbesiano consiste en saber qué es lo que la razón nos dicta, qué razones tenemos por actuar. El conflicto tiene que ver con el desacuerdo de lo que es la recta razón y lo que preocupa a Hobbes es la superación de los desacuerdos ideológicos. Si el orden se estableciese de manera coercitiva no sería necesaria la reducción a una sola voluntad y a una sola razón. Esta necesidad se explica precisamente por los desacuerdos ideológicos y de aquí la distinción entre consenso y unión, ya que el consenso implicaría que las razones de los individuos son unánimes mientras que la unión de las voluntades elimina la deliberación entre particulares.

Por su parte, Wolin (2001:277-279) tematiza también la intención hobbesiana de poner en la razón soberana la posibilidad de “un universo político de significado inequívoco”, gracias a que el raciocinio particular de cada hombre se reemplaza por una “razón pública”. Para Wolin, como también para Rinesi, el problema de Hobbes es el del lenguaje y la necesidad de establecer un código compartido. La autorización permite que el soberano establezca definiciones o reglas comunes que funcionan como criterio común de racionalidad. Esto permitiría poner fin a las “significaciones inconstantes” de las palabras que se deriva de la “índole, predisposición e interés” de los individuos y que genera conflicto (Rinesi (2005) se refiere aquí a la “tragedia del lenguaje”). Según Wolin, el soberano, mediante las leyes, crea un mundo moral “objetivo”, donde la razón política se relaciona “no con la verdad ni con la validez intrínseca, sino con la certidumbre”, quedando latente el irracionalismo de la arbitrariedad soberana.

⁸⁷ “These dictates of reason, men used to call by the name of laws; but improperly: for they are but conclusions, or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas law, properly is the word of him, that by right hath command over others” (L, Parte I, cap. XV, p.106). Es decir: “Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás” (L, Parte I, cap.XV, p.131).

funcionan para los súbditos como preceptos de paz a cumplir en foro externo y que pueden pensarse ahora como el foro interno del Estado por ser voluntad. Así, la ley es voluntad, pero también es lo que dicta la razón –tanto individual como de Estado- para la seguridad individual y la del Estado⁸⁸.

La paz, la seguridad, la protección, son tanto voluntad como razón de Estado. La razón de ser del Estado es la conservación de la vida de sí mismo y de la de los súbditos. La autoconservación es el criterio de racionalidad de toda deliberación y decisión, siendo la razón del soberano la que funciona como razón del Estado al modo de la razón de un hombre natural. La ley fundamental de la naturaleza como precepto de razón del individuo, se traslada al individuo Estado, pues cada Estado, al igual que cada individuo, tiene como objeto primario de su voluntad perseverar en el ser⁸⁹.

Además, así como el hombre individual en estado de naturaleza se guía por su apetito y razón particular, el hombre-Estado también lo hace en relación a otros Estados.

And because the condition of man, (as hath been declared in the precedent chapter) is a condition of war of every one against every one; in which case every one is governed by his own reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies; it followeth, that in such a condition, every man has a right to every thing; even to one another's body (...) is a precept, or general rule of reason, that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot fundamental obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war. The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, to seek peace, and follow it. The

⁸⁸ Mientras que la obligación de obediencia al soberano a cambio de protección es una ley de naturaleza en el sentido impropio de sugerencia de la razón (la ley de naturaleza dice que quebrantar un pacto es injusticia), la obligación de obediencia al soberano a partir de las recompensas y castigos es una ley en el sentido positivo, porque emerge del soberano y tiene carácter de mandato y necesidad.

⁸⁹ Clavero (1991, p.35) trabaja la historia y evolución del concepto de razón de Estado en sus diferentes acepciones y formas: razón de estado, razones del Estado, *raison d'état*, *ragione di stato*, razón del individuo, y sostiene que precisamente en el *Leviathan* “simultáneamente nacen dos razones: la individual y la estatal, la razón del Estado con la razón del Individuo (...) El par se forma al mismo tiempo: la razón del hombre natural y la razón del hombre artificial”. Según su interpretación, “Al contrario que el ser humano, el ente estatal nace con uso de razón sin estar dotado de ella. Razón es la de aquel, de la que deriva la de éste, razón que puede a su vez humanamente asumirse. El robot *Leviathan*, la institución política, salva del monstruo *Behemoth*, la guerra civil; crea las condiciones para una libertad civilizada. La razón de estado podía haber servido para matar y someter; la razón del Estado sirve finalmente para vivir y convivir” (1991, p. 36). Clavero hace foco en esta razón para pensar al autómata. Nosotros por el momento, focalizamos en las dimensiones orgánicas que se transfieren de la misma, aunque volverá a ser central al referirnos al autómata.

second, the sum of the right of nature; which is, by all means we can, to defend ourselves⁹⁰ (L, Parte I, cap XIV, pp. 86-87).

... the law of nations, and the law of nature, is the same thing. And every sovereign hath the same right, in procuring the safety of his people, that any particular man can have, in procuring his own safety⁹¹ (L, Parte II, cap. XXX, p.235).

La misma racionalidad que dicta a los individuos en estado de naturaleza hacer todo lo necesario para autoconservarse buscando la paz o valiéndose de todos los medios de la guerra, se traslada al ámbito internacional. El Estado en tanto hombre artificial queda en relación a los otros Estados en condición de guerra y tiene derecho a valerse de todos los medios necesarios para su finalidad: la defensa de los súbditos⁹². La razón es la que realiza el cálculo de estos medios⁹³.

Por otra parte, en la comparación inicial entre las partes del cuerpo natural y del Estado que aparece en la *Introducción* al *Leviathan*, la razón en un cuerpo se empareja con la equidad (equity). La equidad tiene que ver con la justicia e imparcialidad en la resolución de conflictos y en la distribución de bienes y derechos al interior del Estado (L, Parte I, cap. XV, p. 102-103 ingl, pp. 127-128 esp.). Si la razón de ser del Estado es la paz y si la razón del soberano tiene la paz como criterio de decisión y deliberación,

⁹⁰ “La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. (...) resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (L; Parte I, cap. XIV, pp. 106-107)

⁹¹ “(...) la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo” (L, Parte II, cap. XXX, p. 291).

⁹² En el capítulo XVIII, Hobbes señala: “And because the end of this institution, is the peace and defence of them all; and whosoever has right to the end, has right to the means; it belongeth of right, to whatsoever man, or assembly that hath the sovereignty, to be judge both of the means of peace and defence; and also of the hindrances, and disturbances of the same; and to do whatsoever he shall think necessary to be done, both beforehand, for the preserving of peace and security, by prevention of discord at home, and hostility from abroad; and, when peace and security are lost, for the recovery of the same” (L, Parte II, cap. XVIII, p.118). Es decir: “Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquiera cosa que considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma” (L, Parte II, cap. XVIII, p. 145).

⁹³ Ahora bien, mientras que la razón individual dicta el pacto como medio de autoconservación, la razón del Estado perpetúa la guerra ya que, a diferencia de los individuos que son iguales por naturaleza, los Estados no lo son (Naishtat, 1999).

entonces la equidad tiene que ser un principio de racionalidad. De lo contrario, sobreviene el conflicto. Así, la voluntad del soberano debe estar en armonía la equidad y la razón, o sea, la razón del soberano debe ser equitativa (L, Parte II, cap. XXVI, pp.180-181 ingl., pp.223-224 esp.). Como vimos, el soberano es árbitro de las controversias y a través de su propia razón determina lo que corresponde a cada uno como propio. Para ello, debe guiarse por un principio de equidad pues ésta es ley de naturaleza, es condición de paz y, por ende, es un dictado de la razón (L, Parte I, cap. XV).

Como síntesis de este apartado, podemos señalar que Hobbes transfiere características de la razón individual a la razón estatal para establecer las normas y criterios de acción que han de servir como guía a los súbditos como conjunto. Esto permite tematizar la unidad del cuerpo político, el fin del Estado y legitimar la sujeción a la razón del soberano. Recordemos que la preocupación hobbesiana, en el contexto de las guerras civiles, es el conflicto derivado de la pluralidad, el choque entre juicios y voluntades diversas. Por ello, busca justificar la instauración de una razón y voluntad a la que todos se sometan y que todos adopten como propia, apelando a la razón de ser del Estado que es la creación de paz y seguridad.

Tanto en el individuo como en el Estado la razón es un cómputo y la racionalidad de los actos es definida en términos de cálculo de consecuencias en función de causas, motivos o fines. En este sentido, se trata de una razón calculadora. Lo racional para el Estado y para el individuo es buscar los medios que conducen a la autoconservación y al propio bien. Esta misma combinación entre cálculo e interés hace que cada razón se convierta en una razón particular. Para hacer posible la unidad del Estado, se establece una única razón válida como razón artificial del Estado, por la cual se guiará el cuerpo en su totalidad y unidad: la razón del soberano. Esta razón dicta, a su vez, actuar y resolver con base en el principio de equidad, una lógica de igualdad en la distribución, sin la cual es imposible una convivencia pacífica. Por último, vimos que la misma racionalidad individual del estado de naturaleza, se traslada al plano internacional, con lo cual Hobbes legitima la guerra entre naciones como guerra entre individuos que actúan en pos de su propia conservación de acuerdo a un criterio de racionalidad que legitima ese mismo actuar.

C. Las partes del cuerpo político: corporaciones, ministros, consejeros, recompensas y castigos

A partir de los capítulos XXII y XXIII hasta el capítulo XXIX del *Leviathan*, que es donde trata la disolución del Estado, se presentan analogías entre los ministros y las partes del cuerpo. Estas referencias se realizan con base en sus respectivas funciones dentro del cuerpo y dentro del Estado. Así como Aristóteles y Platón señalan que la función del ojo es ver, de la misma manera Hobbes articula las funciones de los ministros y elementos del Estado teniendo en cuenta las funciones de los órganos, sistemas o partes del cuerpo. Por ejemplo, Hobbes asimila los sistemas o corporaciones a los músculos de un cuerpo natural o partes análogas entre sí (*similar parts, or muscles of a body natural*), pues se trata de un conjunto de hombres unidos (*joined*) por un interés o negocio común (L, Parte II, cap XXII, p.148 ingl., p.183 esp.). Para Hobbes, estos intereses comunes - que son a su vez específicos en cuanto componen una unidad mayor- están subordinados al interés común que los une en un Estado, de la misma manera que todos los músculos responden al movimiento del cuerpo. Por ende, el representante y autoridad máxima es el soberano que funciona como sede de unión y sujeción de las distintas corporaciones. Si las corporaciones son músculos, están sujetadas a los movimientos del todo que es la persona soberana⁹⁴.

En el capítulo XXIII, por su parte, comienza la conceptualización de los ministros públicos como partes orgánicas (*parts organical*) del Estado (L, Parte II, cap.XXIII, p159 ingl., p.197 esp.). Los funcionarios o personas públicas que tienen el derecho de instruir o juzgar por autorización de la soberanía, se equiparan a “the organs of voice in a body natural” (la voz), ya que para ello se valen de la palabra (L, Parte II, capXXIII, p 162 ing, p.200 esp.). Los espías enviados a otros países se comparan a “an eye in the body natural”, (los ojos) mientras que los que reciben demandas o información de la gente son “the public ear” (oídos) (L, Parte II, cap. XXIII, p. 162 ingl., p. 201 esp.).

⁹⁴ El Estado mismo es un sistema, que es absoluto e independiente, no sujeto a ningún otro, solo a su representante. Los sistemas subordinados pueden ser regulares o irregulares según haya alguien que los representa y pueden ser privados –constituidos por los súbditos entre sí- o políticos (también llamados cuerpos políticos y personas legales) constituidos por la autoridad del soberano. Hobbes llama a estas asociaciones, corporaciones, cuerpos, precisamente tomando de la noción de cuerpo la idea de unidad, cuyo representante tiene un poder limitado y subsumido al del gran representante del cuerpo político mayor, absoluto e independiente, que es que es el soberano del Estado.

Los consejeros, por su parte, dan consejos con base en su experiencia y razón y colaboran en la discusión de los asuntos del Estado o de toma de decisiones. Por ello, ocupan el lugar “of memory, and mental discourse” (la memoria y el discurso mental) y participan en los procesos de deliberación del hombre artificial que es el Estado (L, Parte II, cap.XXIII, p.172 ingl., p.213 esp)⁹⁵. Sin embargo, la última palabra la tiene el soberano, que encarna la voluntad.

Las funciones de personas que trabajan para el Estado se conciben, entonces, a partir de los órganos del cuerpo natural que se utilizan para su ejecución y de una diferenciación de tareas que pasan a significar un beneficio para la totalidad de individuos unidos en el Estado. A su vez, cada funcionario actúa en función a la voluntad y autoridad que le otorga el soberano. Así como en un cuerpo natural el ojo cumple una función, la voz otra, los músculos otra, pero todas contribuyen al buen funcionamiento del cuerpo, de la misma manera cada funcionario ocupa una posición dentro del organismo estatal y contribuye al funcionamiento del todo.

Los virreyes, protectores, gobernadores, por su parte, son comparados a “nervios y tendones”. Transmiten la voluntad (will) del soberano a las distintas zonas o “extremidades” de gobierno (L, Parte II, cap.XXIII, p.160, p.198), “moviendo”, generando las acciones adecuadas sobre los asuntos públicos de acuerdo al dictado de la soberanía. Estas personas tienen autoridad derivada del poder soberano y, por ello, son concebidos como nervios o articulaciones. Transmiten mandatos, transmiten impulsos que vienen de la soberanía. En este sentido, esta imagen refuerza la idea de unidad de acción y de movimiento que se logra a partir de la jerarquía y verticalidad. Esta se manifiesta en la dependencia de todas las partes a la soberanía. Sólo hay una autoridad y un principio de movimiento que es el poder soberano como alma del Estado. Las distintas partes al interior del mismo obedecen a su autoridad y poder y contribuyen, a la vez, a su poder.

La imagen de los nervios y tendones, por otra parte, también se utiliza para conceptualizar la función que ejercen los castigos y recompensas y refuerza la jerarquía, la verticalidad e incluso las nociones de consenso y coerción que involucran el *modus operandi* del Estado. Para asegurar el correcto funcionamiento de un cuerpo y del Estado,

⁹⁵ Ahora bien, cabe mencionarl que hay una diferencia para Hobbes entre el hombre natural y el artificial que es el Estado, ya que en “a natural man” la experiencia se obtiene de los objetos naturales de los sentidos sin mediar un interés o pasión, mientras que los consejeros tienen finalidades e intereses ocultos por lo cual es importante que no sean inconsistentes con los del Estados.

es necesario que se den ciertas condiciones: que haya algo que mueva, conduzca y transmita los movimientos de una parte a otra de manera eficaz. Es cierto que los ministros mencionados en el párrafo anterior hacen de intermediarios, pero así como en un cuerpo los nervios transmiten flujos de un órgano a otro, en el Estado el modo de articular los distintos órganos o partes y de hacerles cumplir los mandatos del soberano son las recompensas y castigos (*punishment and reward*). Estos funcionan como “the nerves and tendons, that move the limbs and joints of a Commonwealth⁹⁶” (L, Parte II, cap. XVIII, p.212). Son mecanismos que los ministros mismos usan por autorización de la soberanía para realizar su función y que recaen sobre ellos mismos como control. Los castigos y recompensas ligan a los súbditos y a los funcionarios a los mandatos de la soberanía. Para Hobbes, los individuos tienen apetitos y razones y hay pasiones que conducen a la desunión y a la guerra, como la arrogancia y la soberbia. Cuando la soberanía se convierte en objeto tanto de admiración como de terror a partir de su poder sobre las recompensas y castigos puede mantener controladas las pasiones de los individuos. De este modo, logra que sus movimientos se mantengan dentro de los límites de la ley. El temor al soberano, es el temor a la pérdida de la propia vida, y esto es lo que conduce tanto a unirse en un Estado con pleno consentimiento como a obedecer al soberano. Así, temor y deseo son los resortes de la acción individual controlados por el soberano que, mediante el dominio sobre los objetos deseo y temor (el castigo), mueve a las partes a cumplir su deber.

Por último, en concordancia con el doble movimiento de Hobbes entre coerción y consenso y con la jerarquía y dominio del control soberano sobre el cuerpo político, con respecto a la imagen de la partes del cuerpo, Hobbes considera que “the two *arms* of a Commonwealth” (los dos brazos del Estado) son la fuerza y la justicia (L, Parte II cap. XXVI, p.179 ingl., p.221 esp.) y que ambas están en manos del soberano. No puede ser que la fuerza esté en el rey y la justicia en el parlamento. Dice Hobbes: “As if a commonwealth could consist, where the force were in any hand, which justice had not the authority to command and govern⁹⁷” (L, Parte II cap. XXVI, p.179 ingl., p.221). En el marco de la imagen del cuerpo político, dos manos no podrían trabajar en conjunto o cooperar, si no obedecen a la misma voluntad, que es la del soberano y que es, como

⁹⁶ El castigo y las recompensas son “los nervios y tendones que ueven los miembros y articulaciones de un Estado” (L, Parte II, cap. XXVIII, p.262).

⁹⁷ “Como si un Estado pudiera subsistir cuando la fuerza esté en manos de alguno a quien la justicia no tenga autoridad para mandar y gobernar” (L, Parte II, cap. XXVI, p. 221).

vimos, mandato, ley y es la única con autoridad para mandar y gobernar. La justicia solo puede asegurarse por el control y apoyo de la fuerza.

A modo de síntesis, a partir de las comparaciones y del uso que hace Hobbes de las referencias orgánicas, podemos notar que establece una diferenciación de funciones que contribuyen al fin del Estado. Paralelamente, desde la unión de las partes a la soberanía por medio de ministros y de castigos y premios -que funcionan como tendones- Hobbes establece un dominio y jerarquía. Los tendones ligan, unen, transmiten desde la verticalidad y unidireccionalidad que tiene como punto de partida el poder soberano. De este modo las partes se articulan y unen entre sí mediadas por los dictados de la soberanía. Esto último también puede notarse en la metáfora de los dos brazos del Estado, ya que justicia y fuerza tendrían que apuntar hacia el mismo objetivo y estar en manos del soberano. En el contexto de la guerra civil, Hobbes considera perjudicial la división del poder entre el monarca y el Parlamento.

D. De las condiciones o estado del cuerpo político

a. Condiciones materiales para el mantenimiento de la vida del Estado y su reproducción

Si en el capítulo XXIII Hobbes aborda los funcionarios públicos en tanto “órganos” del cuerpo y si en el capítulo XXII hablaba de los “sistemas” del cuerpo político, en el capítulo XXIV, como el mismo título lo señala, Hobbes tematiza la economía y la creación de colonias como “the nutrition, and procreation” del Estado (L, Parte II, cap.XXIV, p.163 ingl, p. 202 esp.⁹⁸).

La nutrición es el proceso orgánico por el cual un organismo vivo asimila aquello de que se alimenta y lo usa para crecer y vivir. Por ello, siguiendo la metáfora orgánica de lo viviente como aquello que necesita alimentarse para poder vivir y que crece saludablemente gracias a los nutrientes, Hobbes considera que el Estado tiene que alimentarse. Alimentarse implica alimentar en sentido literal a todos los súbditos y

⁹⁸ La traducción en la versión española utilizada en este trabajo es “De la nutrición y preparación de un Estado”, pero la palabra “procreación” en vez de “preparación” sería más fiel al original.

también lograr la distribución de la riqueza a partir de la recaudación y del gasto público al modo como lo hace la circulación de la sangre⁹⁹.

THE NUTRITION of a commonwealth consisteth, in the plenty, and distribution of materials conducing to life: in concoction, or preparation; and (when concocted) in the conveyance of it, by convenient conduits, to the public use¹⁰⁰ (L, Parte II, cap. XXIV, p. 163).

En el caso del Estado, la alimentación tiene que ver con la producción de las materias requeridas para la vida y la necesidad de su abundancia y circulación tanto para uso público como para que llegue a cada uno de los súbditos. Un órgano al que no le llega la sangre, se ve afectado en sus funciones de modo tal que no puede responder y afecta al organismo entero. Se trata, entonces, de transportar los materiales necesarios para la vida al cuerpo entero para potenciar cada órgano y al cuerpo mismo. La riqueza y la abundancia deben llegar y circular por el conjunto del Estado a través de ciertos conductos que transportan la riqueza o nutrientes y mantienen la vida, vigor y fuerza del Estado a partir de la fuerza y vigor de las partes.

Los materiales de la alimentación y nutrición del Estado son la propiedad. Todo pertenece a ese único organismo que es el Estado, cuyo representante es el poder soberano, pero este mismo como todo distribuye al interior de su cuerpo todos materiales través del derecho a la propiedad:

The distribution of the materials of this nourishment, is the distribution of constitution of mine and thine and his: that is to say in one word propriety; and belongeth in all kinds of Commonwealth to the sovereign power¹⁰¹ (L, Parte II, cap. XXIV, p.164).

⁹⁹ Afirma Beliera (2020, p. 56) que el “capítulo XXIV está escrito enteramente en relación a esta metáfora, y apunta especialmente a señalar que es tarea del soberano hacer buenas leyes distributivas y así apuntar a la salud y el bienestar de la comunidad. Esta metáfora de la sociedad como un cuerpo viviente lleva a Hobbes a considerar que una correcta organización de la economía es garantía necesaria de las condiciones materiales de la comunidad, y por eso el soberano debe apuntar a ello”.

¹⁰⁰ “La nutrición de un Estado consiste en la abundancia y distribución de materiales que conducen a la vida: en su acondicionamiento o preparación, y, una vez acondicionados, en la transferencia de ellos para su uso público, por conductos adecuados” (L, Parte II, cap. XXIV, p. 202).

¹⁰¹ “La distribución de los materiales aptos para esa nutrición da lugar a las categorías de mio, tuyo y suyo, en una palabra, la propiedad, y compete, en todos los géneros de gobierno, al poder soberano” (L, Parte II, cap. XXIV, p.203).

Tanto la distribución de tierras como la determinación de los tipos de contratos comerciales legítimos en un país o de miembros con el exterior corresponde al soberano:

(...) And because there is no territory under the dominion of one commonwealth, (except it be of very vast extent,) that produceth all things needful for the *maintenance, and motion* of the *whole body*; and few that produce not some thing more than necessary; the superfluous commodities to be had within, become no more superfluous, but supply these wants at home, by importation of that which may be had abroad, either by exchange, or by just war, or by labour (...) ¹⁰² (L, Parte II, cap. XXIV, p.164).

Lo que no puede ser producido por el propio Estado, debe buscarse fuera, sea por comercio exterior o por la violencia. Funciona como legitimación de cualquier acto de lucha por aquello necesario para la vida del Estado y de los súbditos. En este sentido, Hobbes traslada también al Estado la idea de que, como un ser humano, tiene apetitos. Dado que cada Estado los tiene, se hace necesario no someterlo a “dieta”: debe estar fuerte para enfrentar eventualmente a otros Estados con sus propios apetitos o, al menos, mantenerlos a raya. En palabras de Hobbes:

Commonwealths can endure no diet: for seeing their expense is not limited by their own appetite, but by external accidents, and the appetites of their neighbours, the public riches cannot be limited by other limits, than those which the emergent occasions shall require ¹⁰³ (L, Parte II, cap. XXIV, p.166).

Un medio fundamental para mantener la fuerza y riqueza del Estado y, por ende, de sus partes, es el dinero. El dinero, en tanto medida objetiva de valor de los bienes que pasa de una persona a otra se conceptualiza como *blood* del Estado. Su circulación

¹⁰² “Y como no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado (salvo cuando es de una extensión muy considerable) que produzca todas las cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; y como hay pocos países que no produzcan algo más de lo necesario, los artículos superfluos que pueden obtenerse en el país, dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales mediante importación de lo que puede obtenerse en el extranjero, sea por cambio, o por justa guerra, o por el trabajo” (L, Parte II, cap. XXIV, p.202)

¹⁰³ “Los Estados no pueden soportar la dieta, ya que no estando limitados sus gastos' por sus propios apetitos sino por sus accidentes externos y por los apetitos de sus vecinos, los caudales públicos no reconocen otros límites sino aquellos que requieran las situaciones emergentes” (L, Parte II, cap. XXIV, p.205).

permite enriquecer y prosperar a los diversos miembros del Estado de la misma manera que la circulación de la sangre transporta los nutrientes a los diferentes órganos:

By the means of which measures, all commodities, movable and immovable, are made to accompany a man to all places of his resort, within and without the place of his ordinary residence; and the same passeth from man to man, within the commonwealth; and goes round about, nourishing (as it passeth) every part thereof; in so much as this concoction, is as it were the sanguification of the commonwealth: for natural blood is in like manner made of the fruits of the earth; and circulating, nourisheth by the way every member of the body of man (L, Parte II, cap. XXIV, p.167)¹⁰⁴

Ahora bien, respecto a los canales (*conduits*) de circulación del dinero para uso público son, según Hobbes, de dos tipos. El que lleva el dinero a las arcas públicas (recaudadores, cajeros, tesoreros - *collectors, receivers, and treasurers*-) se asemeja a las venas de en un cuerpo, ya que recibe la sangre de las partes y la conduce al corazón. El canal que devuelve el dinero por medio de los gastos públicos (tesoreros y funcionarios que efectúan los pagos a los ministros, sean públicos o privados (L, cap XXIV, p.p.207-208 esp, p.168, ing.) se asemeja a las arterias, pues la sangre es enviada por el corazón para vivificar y permitir el movimiento del cuerpo entero¹⁰⁵:

The conduits, and ways by which it is conveyed to the public use, are of two sorts; one, that conveyeth it to the public coffers; the other, that issueth the same out again for public payments. Of the first sort, are collectors, receivers, and treasurers; of the second are the treasurers again, and the officers appointed for payment of several public or private ministers. And in this also, the artificial man maintains his resemblance with the natural; whose veins receiving the blood from the several parts of the body, carry it to the heart; where being made vital, the heart by the arteries

¹⁰⁴ “Por medio de esa medida, todos los bienes muebles e inmuebles pueden acompañar un hombre a todos los lugares donde se traslade, dentro y fuera de la localidad de su ordinaria residencia; y ese mismo medio pasa de un hombre a otro, dentro del Estado, y lo recorre entero, alimentando, a su paso, todas las partes del mismo. En este sentido ese acondicionamiento viene a ser como la irrigación sanguínea del Estado; en efecto, la sangre natural se integra con los frutos de la tierra, y al circular nutre cada uno de los miembros del cuerpo humano” (L, Parte II, cap.XXIV, p. 207).

¹⁰⁵ “Hobbes se refiere a la función vital que cumplen los frutos de la tierra y los recaudadores de impuestos, emparentando su tarea con la obtención y transporte de los nutrientes necesarios para el movimiento de las diferentes partes del cuerpo. Así como el cuerpo humano no puede vivir sin nutrientes, el cuerpo político no sobrevive sin el dinero de los impuestos y la abundancia de los frutos de la tierra. Pero no es solo cuestión de la existencia de alimentos, sino de que estos deben circular entre todos los miembros, y no es solo cuestión de recaudar impuestos, sino de que estos lleguen a las arcas públicas por las vías y conductos adecuados” (Beliera, 2020, pp. 66-67).

sends it out again, to enliven, and enable for motion all the members of the same¹⁰⁶ (L, Parte II, cap. XXIV, p.168).

En este sentido, cabe resaltar que, para Hobbes, el funcionamiento y vida de la sociedad civil depende de una buena distribución y administración del Estado que permita la prosperidad de los súbditos tanto como del Estado mismo. Hobbes no concibe prosperidad del Estado sin prosperidad de los súbditos, del mismo modo que un cuerpo no funciona bien si no funcionan bien sus partes.

Por último, Hobbes compara la creación de colonias o plantaciones con la procreación:

The procreation, or children of a commonwealth, are those we call plantations, or colonies; which are numbers of men sent out from the commonwealth, under a conductor, or governor, to inhabit a foreign country, either formerly void of inhabitants, or made void then by war. And when a colony is settled, they are either a commonwealth of themselves, discharged of their subjection to their sovereign that sent them, (as hath been done by many commonwealths, of ancient time,) in which case the commonwealth from which they went, was called their metropolis, or mother, and requires no more of them, than fathers require of the children, whom they emancipate, and make free from their domestic government, which is honour, and friendship; or else they remain united to their metropolis, as were the colonies of the people of Rome; and then they are no commonwealths themselves, but provinces, and parts of the commonwealth that sent them. So that the right of colonies (saving honour, and league with their metropolis,) dependeth wholly on their licence, or letters, by which their sovereign authorised them to plant (L, cap. XXIV, p.168)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ “Los conductos y procedimientos por los cuales circula para uso público son de dos clases: una de las vías conduce el dinero a las arcas públicas; otra, les da salida de ellas para efectuar pagos públicos. Sirven a la primera misión los recaudadores, cajeros y tesoreros; pertenecen a la segunda también los tesoreros y los funcionarios designados para el pago de los diversos ministros públicos y privados. También en esto presenta el hombre artificial una semejanza con el natural, cuyas venas reciben la sangre de las diversas partes del cuerpo, y la llevan al -corazón; después que vitalizarla, el corazón la expelle por medio de las arterias, con objeto de vivificar y hacer aptos para el movimiento todos los miembros del cuerpo” (L, Parte II, cap. XXIV, p.207-208).

¹⁰⁷ “La procreación, es decir, las creaciones filiales de un Estado, son lo que denominamos *plantaciones* o *colonias*, grupos de personas enviadas por el Estado, al mando de un jefe o gobernador, para habitar un país extranjero que o bien carece de habitantes, o han sido éstos eliminados por la guerra. Una vez establecida una colonia, o bien se constituye un Estado con sus habitantes, cesando toda sujeción respecto al soberano que los envió (tal como ocurría con muchos Estados en los tiempos antiguos), caso en el cual el Estado de que procedían se denominaba su metrópoli, o madre, y no exige de ellos otra cosa sino lo que los hombres requieren, como signo de honor y amistad de los hijos a quienes emancipan y liberan de su gobierno doméstico; o bien permanecen unidos a su metrópoli, como lo estaban las colonias del pueblo de Roma; entonces no son Estados sustantivos, sino provincias y partes del Estado que las instituyó. Así que el derecho de las colonias (aparte del honor y de la conexión con su metrópoli) depende totalmente de la licencia o carta en virtud de la cual el soberano autorizó la plantación.”(L, cap.XXIV, p.208).

Las colonias serían como “hijas” del Estado que, en caso de independizarse de la metrópoli o “madre”, pasan a tener su propio gobierno y mantener una relación de amistad y de honor como los hijos con los padres. En caso de continuar unida al Estado que las creó no se convierten en otro Estado sino en provincias del Estado y, por ende parte del mismo. Nuevamente Hobbes apela a la autorización del soberano que, así como puede decidir sobre la vida y muerte de un súbdito, puede decidir sobre la procreación.

En suma, en este apartado reconstruimos cómo Hobbes pone en funcionamiento la dinámica entre las partes internas del Estado en lo que tiene que ver con las condiciones materiales que hacen el mantenimiento de la vida del Estado y su reproducción. La economía se asimila al proceso vital que nutre cada parte a través de la circulación y la provisión de alimentos y riqueza, a la vez que hace crecer la riqueza del Estado mismo. Se trata de un proceso de retroalimentación orgánico constante: así como cada parte, necesita riqueza para vivir y su riqueza potencia al conjunto, de la misma manera el todo retroalimenta a las partes (el bien del todo contribuye al bien de las partes y viceversa)¹⁰⁸. Por su parte, la procreación puede pensarse como un modo de reproducción de la vida en las colonias, lo cual produciría a su vez condiciones materiales para el crecimiento y riqueza del Estado madre o de la colonia en sí misma¹⁰⁹.

b. La salud como concordia

En la *Introducción*, Hobbes empareja la salud a la concordia y en el capítulo XXX señala como condición de la prosperidad la obediencia y concordia de los sujetos. Para Hobbes la salud del Estado en tanto cuerpo político no está en la forma de gobierno: aristocracia, monarquía, democracia, ya que el poder soberano es el mismo para los tres, sino en la obediencia y concordia. Esto parece sugerir que Hobbes pone la salud y la prosperidad no tanto en el buen gobierno de arriba hacia abajo –que sin dudas es, como

¹⁰⁸ Oakeshott, M. (1975) y Arendt (1998) sostienen que el hombre natural hobbesiano es el hombre burgués del siglo XVII y que los intereses privados son resguardados por el cuerpo político, que es así proyección del hombre individual (Arendt, 1998, p.128). Para Arendt, Hobbes justificaría el imperialismo.

¹⁰⁹ El tema de las condiciones materiales no es un tema menor, ya que, si bien Hobbes ha tendido a hablar más bien de cuestiones formales de poder y obediencia, durante su juventud fue testigo de la hambruna vivida en Malmesbury y pone la autoconservación como principio incluso para rebelarse.

veremos, necesario- sino en la obediencia y acatamiento de las partes hacia arriba. De este modo, parecería poner la responsabilidad en los mismos súbditos.

For the prosperity of a people ruled by an aristocratical, or democratical assembly, cometh not from aristocracy, nor from democracy, but from the obedience, and concord of the subjects: nor do the people flourish in a monarchy, because one man has the right to rule them, but because they obey him. Take away in any kind of state, the obedience, (and consequently the concord of the people,) and they shall not only not flourish, but in short time be dissolved¹¹⁰ (L, Parte II, cap. XXX, pp.224-225).

Como analizamos en los apartados anteriores, el alma del cuerpo político y su condición vital es la soberanía. La salud del cuerpo depende entonces, de manera esencial, de la obediencia. Sin obediencia, no hay soberanía ni protección. La enfermedad se opone a la salud y, como veremos, las enfermedades letales son las que afectan el poder absoluto del soberano y se vinculan directamente con la desobediencia. En este sentido, por contraposición, la salud pasa a depender de lo que hacen los súbditos, de cómo ellos se relacionan con el poder, de su grado de obediencia o rebelión, así como de la capacidad del soberano de mantenerse como tal, lo cual implica posesión absoluta del poder.

A su vez, concordia (*con-* ‘together’ + *cor, cord-* ‘heart’) significa unión de los corazones, acuerdo entre personas, unión en sentimientos y opiniones, armonía. Cabe aquí señalar que Hobbes distingue la concordia de la unión de voluntades en el pacto a través del acto de autorización. El pacto de institución del Estado “is more tha consent or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person”¹¹¹ (L, Parte II, cap. XVII, p.114). Mientras que la unidad parecería depender del eje que une a todos (la soberanía), yendo del todo hacia las partes y de arriba hacia abajo; la concordia, en cambio, parece concebirse a partir de la unión y desde abajo. En este sentido, parecería que la salud puede entenderse, por una parte, desde la integridad del todo y de la protección que logra la soberanía, mientras que, por otra, la salud puede entenderse desde el compromiso compartido por los individuos para la obediencia. En este sentido, con el

¹¹⁰ “En efecto, la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática, no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla, sino porque los demás le obedecen. Si en cualquier género de Estado suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer, sino que en poco tiempo quedará deshecho” (L, Parte II, cap. XXX, p.278)

¹¹¹ “(...) es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona” (L, Parte II, cap. XVII, p141).

término “concordia” hace alusión a la relación de las partes entre sí, a que todos presten la debida obediencia y acuerden en esa obediencia como modo de relacionarse. Sin la colaboración de las partes en el acatamiento de las decisiones del soberano, no puede haber nunca un buen funcionamiento del mismo. Sin concordia, no hay salud. Hay enfermedad.

Por otro lado, si de una parte debe haber obediencia, de la otra debe haber capacidad de brindar protección y aseguramiento de las condiciones de vida. Además, es deber del soberano instruir a los súbditos sobre los derechos esenciales de la soberanía para que internalicen la obediencia y los motivos de la misma (L, Parte II, cap. XXX, p.224 ingl., p.278 esp.). Así, por ende, es necesario también el buen gobierno¹¹².

A modo de resumen, cabe destacar que al concebir la concordia como salud, o la salud del Estado a partir de la concordia, Hobbes focaliza en la necesidad de obediencia de los súbditos hacia el soberano. Es decir, ve la clave del mantenimiento del Estado en lo que va desde los súbditos como partes, o sea, desde abajo o desde dentro, hacia arriba (el soberano) y hacia el todo (el Estado). A pesar del énfasis hobbesiano en el poder absoluto del soberano y en su deber de enseñar los derechos de la soberanía, pone la concordia y obediencia como salud. Esto sugiere que la fragilidad o potencia del Estado viene dada, en última instancia, por el actuar y sentir de los súbditos. El conflicto, la discordia, la desobediencia, dan lugar, como veremos en el siguiente apartado, a la enfermedad y la fragilidad del Estado.

c. Las enfermedades del cuerpo político

Una de las prolongaciones de la metáfora orgánica es la idea de enfermedad como aquello que afecta a un cuerpo, en este caso el político. Mientras que la propia vida, lo vital, se relaciona con la salud, lo que la enferma se asocia con la pérdida de vitalidad y con la posibilidad de muerte. Estas mismas ideas se trasladan a la noción de Estado a partir de imágenes previamente establecidas. Si la vida del cuerpo está dada por el alma y el movimiento, la vida del Estado está anclada en la soberanía. Si la concordia es salud,

¹¹² “El interés de Hobbes por la vida del cuerpo político se explica en su búsqueda del mantenimiento de la estructura necesaria para el buen gobierno que debe perseguir el soberano. Se corre así del plano de la legitimidad obtenido a través de su filosofía política, y se desplaza por necesidad a cuestiones operativas de la materialidad concreta” (Beliera, 2020, p. 68).

la dis-cordia es enfermedad. Si la vida es movimiento y un cuerpo vivo es precisamente una unidad de movimiento, el Estado en tanto se compara a un cuerpo viviente es unidad de acción. Lo es gracias a la unidad de la voluntad en la voluntad soberana. Cuando esto se ve perturbado, entonces aparecen desequilibrios que ponen en peligro al Estado.

Hobbes dedica un capítulo a las causas del debilitamiento y disolución del Estado en términos de “enfermedades”. Como veremos, a través de ellas, refuerza la idea de la soberanía como alma y esencia del Estado, a la vez que afina y establece nuevos aspectos de la metáfora del Estado como cuerpo artificial. La enfermedad puede ser considerada desde la idea de lo antinatural, de lo que genera un mal funcionamiento o desempeño de alguna función, del malestar. A su vez, puede entenderse como falta de firmeza, como desajuste interno. También se relaciona con algo que viene desde el exterior y se introduce en el cuerpo y lo afecta. En general, lo enfermo se opone a lo sano y lo sano es lo normal, lo natural, el equilibrio. En contraposición, lo insano pasa a ser considerado como lo antinatural, como lo que hay que combatir. La idea de lo enfermo como lo que se corre de lo natural, que es lo legítimo o legal, la encontramos, por ejemplo, en el capítulo XXII cuando se refiere a las asociaciones:

And this is all I shall say concerning systems, and assemblies of people, which may be compared (as I said,) to the similar parts of man's body; such as be lawful, to the muscles; such as are unlawful, to wens [warts], biles, and apostems [abscesses], engendered by the unnatural conflux of evil humours¹¹³ (L, Parte II, cap. XXII, p. 159).

Sin embargo, más allá de esta referencia a lo antinatural, Hobbes usa diferentes palabras para hablar de las enfermedades: *diseases* e *infirmities* para referirse a enfermedad como sustantivo (también *sickness* en la *Introducción*) e *ill* para describir la cualidad de algo o de una acción. Esta última palabra aparece vinculada directamente al estado de naturaleza (es decir, a la condición humana en ausencia de Estado) y a algunas características del Estado enfermo. Las primeras palabras (*diseases* e *infirmity*) se usan para referirse a lo que afecta al cuerpo político como contrario a su funcionamiento, es

¹¹³ “Y esto es todo cuanto tengo que decir respecto a los *sistemas* y asambleas del pueblo, que pueden ser comparadas, como digo, a las partes semejantes del cuerpo humano; las legítimas a los músculos; las ilegales a los tumores, cálculos y apostemas, engendrados por la *antinaural* confluencia de humores malignos” (L, Parte II, cap. XXII, p.196).

decir una afección y debilitamiento del Estado cuando aún está vivo, cuando aún hay Estado.

Con respecto a la palabra *infirmity*, cabe destacar que viene del latín *in-firmus* (sin firmeza) y da cuenta en el *Leviathan* de la debilidad o fragilidad del Estado. Este Estado, cuando es creado y ordenado de una manera imperfecta, defectuosa, contiene en germen el riesgo de contraer diversas enfermedades. Las causas del debilitamiento del Estado y sus consecuencias, Hobbes las asemeja a las enfermedades (*diseases*) de un cuerpo natural, pues afectan al funcionamiento del todo. Esto supone una incorrecta distribución de poder o una incorrecta actuación de las diferentes partes que debilita al Estado y lo hace frágil, propenso a caer o incapaz de un buen gobierno.

Dice Hobbes:

THOUGH nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their commonwealths might be secured, at least from *perishing by internal diseases*. For by the nature of their institution, they are designed to live, as long as mankind, or as the laws of nature, or as justice itself, which gives them life. Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but *intestine disorder*, the fault is not in men, as they are the matter; but as they are the makers, and orderers of them.

Amongst the *infirmities* therefore of a commonwealth, I will reckon in the first place, those that arise from an imperfect institution, and resemble the diseases of a natural body, which proceed from a defectuous procreation¹¹⁴ (L, Parte II, cap. XXIX, pp. 212-.213).

Cabe resaltar aquí los términos orgánicos utilizados. Hobbes usa la palabra *internal*, *intestine*, para señalar el origen de ciertos problemas en el Estado y usa la palabra *perish* que implica morir de forma violenta o repentina o destruirse. Esto da cuenta así de la letalidad de ciertos tipos de problemas para el Estado. Aquí, aparece la idea de enfermedades que surgen desde adentro y al interior del Estado. Es decir, se refiere a

¹¹⁴ “Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas. En efecto, por la naturaleza de su institución están destinados a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de naturaleza, o como la misma justicia que les da vida. Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la materia; pero ellos son quienes la modelan y ordenan (...). Entre las enfermedades de un Estado quiero considerar, en primer término, las que derivan de una institución imperfecta, y semejan a las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa” (L, Parte II, cap. XXIX, p.263).

cuando el Estado lleva en sí el germen de su propia destrucción, cuya causa está en los seres humanos mismos. Por otra parte, es notable, en continuación con la tradición, la noción de *disorder* asociada a la enfermedad. Mientras que hay un orden que marca lo sano, el desorden se asocia a lo enfermo y a lo que debe ser combatido precisamente para restablecer el orden o unidad perdida en la cual es posible la vida. Para Hobbes algunas de las causas intestinas de debilitamiento o destrucción del Estado tienen que ver con la forma en que el Estado mismo ha sido instituido o con la relación entre las partes y el todo. Por ende, se vinculan con la estructura jerárquica del Estado.

Con respecto al interior del cuerpo político, encontramos enfermedades que afectan a la esencia y naturaleza del Estado y son, por ende, mortales, y otras que son menos peligrosas. A su vez, dentro de las que afectan a la condición vital o esencia del Estado, encontramos las que tienen que ver con la constitución del todo como punto de partida y las que tienen que ver con la relación entre los súbditos o de los súbditos para con el soberano, es decir, la relación que va de las partes al todo.

Las enfermedades mortales o más peligrosas serían para Hobbes las que afectan a la soberanía. Estas pueden provenir o bien de una mala constitución de la soberanía misma y del ejercicio del poder soberano o bien de la acción de las partes del cuerpo político o doctrinas difundidas que instan a la desobediencia. Este último caso tiene que ver con la relación que va de las partes al todo.

Con respecto a las enfermedades que parten de la soberanía misma, encontramos la muerte prematura o mala cualidad por procreación defectuosa (*ill quality*). El defecto viene de que el soberano, para ser instituido como tal, se contenta con menos poder del necesario para la paz del Estado, es decir, con un poder que no es absoluto:

From whence it cometh to pass, that when the exercise of the power laid by, is for the public safety to be resumed, it hath the resemblance of an unjust act; which disposeth great numbers of men (when occasion is presented) to rebel; in the same manner as the bodies of children, gotten by diseased parents, are subject either to untimely death, or to purge the *ill* quality, derived from their vicious [vitiated] conception, by breaking out into biles and scabs (L, Parte II, cap.XXIX, p. 213).¹¹⁵

¹¹⁵ “Suele ocurrir, entonces, que cuando el ejercicio del poder otorgado tiene que recuperarse para la salvación pública, sugiere la impresión de un acto injusto, lo cual (cuando la ocasión se presenta) dispone a muchos hombres a la rebeldía. Del mismo modo que los cuerpos de los niños engendrados por padres enfermos, se hallan sujetos bien sea a una muerte prematura, o a purgar su mala calidad derivada de una concepción viciosa, que se manifiesta en cálculos y pústulas, cuando los reyes se niegan a sí mismos una

En este caso, la falta de poder del soberano mismo como responsable causa desobediencia o rebelión y lleva a una caída del Estado precisamente por presentar problemas estructurales de nacimiento (*ill quality, untimely death*, es decir, cualidad enferma o muerte prematura) (hoy las llamaríamos enfermedad congénita). La conformación del poder sin absolutez se concibe como una concepción viciada y las rebeliones actuarían como cálculos biliares o costras que afectan al organismo.

Con respecto a las enfermedades (*diseases*) generadas por la alteración del comportamiento debido de las partes del cuerpo político tiene su causa en doctrinas sediciosas que funcionan como “veneno” (*poison*) en tanto divulgan opiniones que atentan contra la paz, generan la desobediencia y atentan contra la unidad y el poder del soberano (L, Parte II, cap. XXIX, p.214 ingl, p265 esp.).

Las doctrinas sediciosas que menciona Hobbes son:

- que cada hombre particular se considere juez de las acciones buenas y malas (L, Parte II, cap. XXIX, p.214 ingl., p.265 esp.). Esto es falso en el Estado, según Hobbes, ya que son las leyes civiles las que determinan qué es lo bueno y lo malo y es el soberano el legislador y juez. Según el pensador inglés, si los hombres debaten en base a lo que consideran según su juicio particular bueno o malo, entonces a) debaten consigo mismos en cuanto partes del Estado que asumieron la voluntad y juicio del soberano como propia, b) disputan los mandatos del mismo y c) juzgan de acuerdo a su juicio privado si es adecuado obedecer o desobedecer, con lo cual el Estado queda *distracted* (traducido por “se distrae”, pero que también tiene la connotación de perturbado, trastornado, nervioso o confundido) y *weakened* (debilitado) (L, Parte II, cap. XXIX, p.214 ingl., p.265 esp.)¹¹⁶. Recordemos que Hobbes pone el foco en la necesidad de unir las voluntades y juicios particulares en la voluntad y juicio del soberano y en el carácter de ley que la misma toma. El soberano es el único legislador y juez que determina por ley lo que es bueno o malo, creando así un código de conducta y una concienica común o pública

parte necesaria de su poder, no es siempre (aunque sí a veces) por ignorancia de que es necesario para el cargo que asumen, sino' en muchas ocasiones por esperanza de recobrarlo otra vez, a su antojo” (L, Parte II, cap. XXIX, pp. 263-264).

¹¹⁶ Para Hobbes, como señala Beliera (2020, p. 54), se trata de evitar el debate sobre el buen o mal gobierno del gobierno del soberano y negar el problema político del conflicto, dejando el gobierno y el juicio mismo sobre el gobierno completamente en el juicio de una única voluntad autorizada, eliminando así el riesgo de enfermedad.

(Pousadela, 2000). Antes de la ley no hay bien ni mal en términos absolutos ni tampoco pecado.

- la opinión de que lo que un hombre hace contra su conciencia es pecado (L, Parte II, cap. XXIX, p.214 ingl, p.265 esp.). Esta doctrina, según Hobbes, es corolaria de la anterior, pues supone que uno es juez de sus actos y que algo puede calificarse como pecado independientemente de la ley. Esta doctrina le permite, por contraposición, reivindicar la idea de una conciencia pública erigida por sobre la conciencia particular de cada uno de los súbditos. Hobbes transfiere la idea de unidad propia de la conciencia del hombre individual como criterio de acción al Estado. La ley es la conciencia pública del Estado a la que los súbditos deben subsumirse como partes del organismo que integran. Lo que es válido en el estado de naturaleza como criterio de acción deja de serlo en el Estado, donde se asume la conciencia pública como propia para la paz: la ley es la conciencia pública que debe guiar la acción de cada individuo (L, Parte II, cap. XXIX, p.214 ingl, p.265 esp.). Por ende, se peca cuando se viola la ley civil que es la regla dictada por la voluntad y razón estatal, porque uno en el Estado asume la voluntad y juicio del soberano como propia. Si el pecado en el hombre individual es ir contra su conciencia porque está yendo contra la regla dictada por su razón, lo mismo sucede en el Estado pero ahora no se habla de razón individual o privada, sino de la pública. Cada individuo, en tanto parte del cuerpo político, subsume su conciencia a la pública que rige todo acto y que determina qué es o no pecado. De lo contrario, nos encontramos nuevamente con un Estado “*distracted*” en el cual se genera confusión, desobediencia, conflicto y desunión. Según Hobbes, sólo si el juicio del soberano, por medio de la ley, es conciencia pública hay unión y consenso:

(...) the law is the public conscience, by which he hath already undertaken to be guided. Otherwise in such diversity, as there is of private consciences, which are but private opinions, the commonwealth must needs be distracted, and no man dare to obey the sovereign power, further than it shall seem good in his own eyes¹¹⁷ (L, Parte II, cap. XXIX, p.214).

- la opinión de que el soberano está sujeto a las leyes (L, Parte II, cap. XXIX, p.215, p. 266 esp.). Esta doctrina es sediciosa ya que, según el planteo hobbesiano, el

¹¹⁷ “(...) la ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado. De lo contrario y dada la diversidad que existe de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano, más allá de lo que parezca conveniente a sus propios ojos” (L, Parte II, cap. XXIX, p. 265).

soberano no está sujeto a las leyes que él mismo crea. Si hay alguien que castiga al soberano entonces habría un nuevo soberano, conduciendo a la “confusion, and dissolution of the Commonwealth”. Sujeción se opone a libertad. Recordemos que el Estado como persona artificial es libre y tiene derecho a todo, mientras que los súbditos, en cuanto partes están sujetos a la ley que es voluntad del soberano.

- que cada individuo privado tiene propiedad absoluta sobre sus bienes excluyendo al soberano de dicho derecho (L, Parte II, cap. XXIX, p. 215 ingl, p.267, esp). Esta opinión lleva a la disolución del Estado, porque atenta contra la puesta en práctica de la razón por la que el Estado fue creado (la protección y defensa) al no permitirle disponer de los medios para ello. Esta opinión atenta contra la recaudación del Estado para usos necesarios como la defensa ante una guerra y lo lleva a tener que valerse de estrategias legales o de la violencia para forzar las contribuciones suficientes para no perecer:

Insomuch as we may compare this distemper very aptly to an ague; wherein, the fleshy parts being congealed, or by venomous matter obstructed, the veins which by their natural course empty themselves into the heart, are not (as they ought to be) supplied from the arteries, whereby there succeedeth at first a cold contraction, and trembling of the limbs; and afterward a hot, and strong endeavour of the heart, to force a passage for the blood; and before it can do that, contenteth itself with the small refreshments of such things as cool for a time, till (if nature be strong enough) it break at last the contumacy of the parts obstructed, and dissipateth the venom into sweat; or (if nature be too weak) the patient dieth (L, cap XXIX, p.220)

- que en el Estado hay división de poderes, con lo cual, según Hobbes, la soberanía misma pasa a fraccionarse y, por definición, deja de ser soberana (L, Parte II, cap. XXIX, p. 216 ingl, p.267 esp.)

- que el tiranicidio es legítimo y que quienes son libres en una democracia se vuelven esclavos en una monarquía. Esta doctrina extraída de libros griegos y romanos a) legitiman el asesinato del monarca a partir de identificarlo con un tirano y de asegurar la legitimidad del tiranicidio, b) promueven la rebelión contra la monarquía a partir de la noción de libertad, según la cual los seres humanos que son libres en un gobierno popular, se convierten en esclavos en una monarquía¹¹⁸. Por estas ideas perjudiciales a la

¹¹⁸ Cabe destacar que, para Hobbes, el poder es el mismo en una monarquía, una aristocracia y una democracia. La diferencia radica en que la monarquía sería más efectiva en lograr la paz y unidad. Para Hobbes en los tres tipos de gobierno la sujeción es la misma y el grado de libertad también. Tanto la sujeción como el poder absoluto de quien gobierna (sea una persona o una asamblea) es condición vital para el Estado y, por ende, para los súbditos mismos.

monarquía, debería, según Hobbes, prohibirse su lectura pública o ser pasada por el filtro de maestros, el antídoto de la razón, para extraer su veneno (L, Parte II, cap. XXIX, p. 217 ingl., p.268 esp.):

...which venom I will not doubt to compare to the biting of a mad dog, which is a disease the physicians call hydrophobia, or fear of water. For as he that is so bitten, has a continual torment of thirst, and yet abhorreth water; and is in such an estate, as if the poison endeavoured to convert him into a dog: so when a monarchy is once bitten to the quick, by those democratical writers, that continually snarl at that estate; it wanteth nothing more than a strong monarch, which nevertheless out of a certain tyrannophobia, or fear of being strongly governed, when they have him, they abhor¹¹⁹ (L, XXIV, p. 217).

- que el Estado tiene más de un alma, es decir, más de un soberano. Esto, para Hobbes, por definición da lugar a más de un Estado. Esta idea de múltiples almas la tematiza Hobbes en dos planos: 1) en el religioso, dada por la parte espiritual o eclesiástica¹²⁰, 2) en el civil con la división de poderes.

¹¹⁹ “Yo no dudo en comparar este veneno con la mordedura de un perro rabioso, que es una enfermedad que los médicos llaman hidrofobia u horror al agua. En efecto, quien resulta mordido así, tiene el continuo tormento de la sed, y aun aborrece el agua; y se halla en un estado tal como si el veneno tendiera a convertirlo en un perro. Así, en cuanto una monarquía ha sido mordida en lo vivo por esos escritores democráticos que continuamente ladran contra tal régimen, no hace falta otra cosa sino un monarca fuerte, a quien, sin embargo, aborrecen cuando lo tienen, por una cierta tiranofobia o terror de ser fuertemente gobernado” (L, cap.XXIX, pp.268-269).

¹²⁰ En el capítulo XLII “Del poder eclesiástico”, Hobbes refuta diferentes argumentos del cardenal Belarmino que subordina el poder civil al espiritual, utilizando la imagen orgánica eclesiástica del Estado como cuerpo natural pero focalizando en la dependencia al soberano como alma del mismo: “The other error in this his first argument is, that he says, *the members of every commonwealth, as of a natural body, depend one of another: it is true, they cohere together; but they depend only on the sovereign, which is the soul of the commonwealth; which failing, the commonwealth is dissolved into a civil war, no one man so much as cohering to another, for want of a common dependence on a known sovereign; just as the members of the natural body dissolve into earth, for want of a soul to hold them together.* Therefore there is nothing in this similitude, from whence to infer a dependence of the laity on the clergy, or of the temporal officers on the spiritual; but of both on the civil sovereign; which ought indeed to direct his civil commands to the salvation of souls; but is not therefore subject to any but to God himself. And thus you see the laboured fallacy of the first argument, to deceive such men as distinguish not between the subordination of actions in the way to the end; and the subjection of persons one to another in the administration of the means” (L, Parte III, cap.XLII, p. 385). Es decir: “El otro error en este primer argumento es el de afirmar que los miembros de cada Estado, como los de un cuerpo natural, dependen uno de otro: es cierto que guardan mutua coherencia, pero solamente dependen del soberano que es el espíritu del Estado; cuando este espíritu falla, el Estado se desintegra en una guerra civil, y ningún hombre guarda cohesión con otro, por falta de dependencia común respecto a un soberano conocido, justamente como los miembros del cuerpo natural se disuelven en la tierra, a falta de un espíritu que los mantenga unidos. Por consiguiente, nada hay en esta semejanza de donde pueda inferirse una dependencia de los seglares con respecto al clero, o de los funcionarios temporales hacia los espirituales, sino de ambos respecto al soberano civil, el cual debe, efectivamente, orientar sus mandatos civiles hacia la salvación de las almas, y que por sí mismo a nadie se halla sujeto sino a Dios mismo” (L, Parte III, cap. XLII, pp. 477-478).

Se trata de distinguir entre “la subordinación de las acciones en el camino que conduce al fin, y la sujeción de una persona a otra en la administración de los medios”, los medios para cada fin están determinados por naturaleza pero el poder para que los hombres los usen está encomendada al soberano civil (478).

Con respecto al plano religioso, señala:

As there have been doctors, that hold there be three souls in a man; so there be also that think there may be more souls, (that is, more sovereigns,) than one, in a commonwealth; and set up a supremacy against the sovereignty; canons against laws; and a ghostly authority against the civil (...) Now seeing it is manifest, that the civil power, and the power of the commonwealth is the same thing; and that supremacy, and the power of making canons, and granting faculties, implieth a commonwealth; it followeth, that where one is sovereign, another supreme; where one can make laws, and another make canons; there must needs be two commonwealths, of one and the same subjects; which is a kingdon divided in itself, and cannot stand ¹²¹ (L, Parte II, cap. XXIX, pp.217-218).

El peligro radica en que la distinción escolástica y engañosa entre el poder temporal y el espiritual conduce a la contraposición de poderes dentro del Estado y al quiebre de su unidad. Esta contraposición provoca una situación de posible guerra civil para el Estado y, por ende, de disolución, ya que algunos se ponen del lado de la autoridad civil y otros de la espiritual. Estos últimos terminan destruyendo al Estado al desobedecer la voluntad del soberano por temores infundados sobre la vida eterna en obediencia a una supuesta voluntad o mandato divino¹²². El temor a los castigos eternos se muestra como mayor a los castigos terrenales del soberano. Recordemos que las recompensas y castigos funcionan como nervios que permiten mover y dominar las acciones de las partes gracias al deseo y al temor. Si los mismos son movidos por un poder “espiritual” distinto del civil,

¹²¹ “Del mismo modo que han existido doctores que sostienen la existencia de tres espíritus en el hombre, así también piensan algunos que existen, en el Estado, espíritus diversos (es decir, diversos soberanos) y no uno solo, y establecen una supremacía contra la soberanía; cánones contra leyes, y autoridad eclesiástica contra autoridad civil (...) Teniendo en cuenta que, evidentemente, el poder civil y el poder del Estado son la misma cosa, y que la supremacía y el poder de hacer cánones y de otorgar grados incumbe al Estado, se sigue que donde uno es soberano, otro es supremo; donde uno puede hacer leyes, otro hace cánones, siendo preciso que existan dos Estados para los mismos súbditos, con lo cual un reino resulta dividido en sí mismo y no puede subsistir” (L, Parte II, cap. XXIX, p. 269).

¹²² Señala Abdo Férrez (2018, pp. (163-164): “(...) la decisión de Hobbes en *Leviatán* de quitar de la escatología cristiana el plano trascendente del infierno o el paraíso, plagado de castigos y recompensas mayores que los que disponen los Estados políticos mundanos, evita la proliferación de miedos infundados y focaliza en el Estado como único dador de sanciones. La nueva escatología que Hobbes propone reelabora al cristianismo, desde una perspectiva política y también materialista –porque si no hay infierno ni paraíso, sino vida eterna para los fieles y segunda muerte final, para los condenados, también se cae la idea del alma inmaterial-”. Con respecto a la vida futura, Hobbes distingue entre el reino de Dios en la tierra (pasado y por venir) del actual. La expresión “reino de Dios” es política. Sin embargo, como señala Abdo Ferez (2018, p. 156): “El verdadero reino de Dios ya ha existido y existirá, pero lo que existe en el presente es un tiempo de espera, un interregno en el que las múltiples soberanías políticas estatales tienen la potestad de erigir sentidos, dentro una historia teológica que ninguna podría apropiarse con exclusividad o en primacía”.

entonces se generan movimientos discordantes al interior del Estado que se asimilan a las convulsiones o la epilepsia, ya que no están siendo dominados por el soberano:

And this is a disease which not unfitly may be compared to the epilepsy, or falling sickness (which the Jews took to be one kind of possession by spirits) in the body natural. For as in this disease, there is an unnatural spirit, or wind in the head that obstructeth the roots of the nerves, and moving them violently, taketh away the motion which naturally they should have from the power of the soul in the brain, and thereby causeth violent, and irregular motions (which men call convulsions) in the parts; insomuch as he that is seized therewith, falleth down sometimes into the water, and sometimes into the fire, as a man deprived of his senses; so also in the body politic, when the spiritual power, moveth the members of a commonwealth, by the terror of punishments, and hope of rewards (which are the nerves of it,) otherwise than by the civil power (which is the soul of the commonwealth) they ought to be moved; and by strange, and hard words suffocates their understanding, it must needs thereby distract the people, and either overwhelm the commonwealth with oppression, or cast it into the fire of a civil war¹²³ (L, Parte II, cap XXIX, p.218).

Como señalamos cuando nos referimos a cómo aparece la metafórica orgánica estructurada en la obra y estructurando la obra, señalamos que la tercera y cuarta parte del *Leviathan* no presentan sus capítulos en términos directamente orgánicos, pero que están en sintonía con la metáfora orgánica. Las referencias orgánicas en todo caso están al interior de los capítulos, pero ambas partes se conectan y pueden leerse a partir de esta enfermedad como clave de lectura, ya que Hobbes tematiza los temores infundados que conducen a la desobediencia y que provocan la epilepsia y destrucción del Estado. Cabe destacar de nuevo, entonces, el foco hobbesiano en la necesidad de la unidad de la voluntad como mandato a ser obedecido y en la necesidad de la obediencia unívoca a esa única voluntad para mantener la paz. A su vez, cabe remarcar la tematización de las recompensas y castigos como nervios del cuerpo político, porque muestran el rol

¹²³ “Es ésta una enfermedad que con razón puede compararse con la epilepsia (que los judíos consideraban como una especie de posesión por los espíritus) en el cuerpo natural. En efecto, en esta enfermedad existe un espíritu antinatural, un viento en la cabeza que obstruye las raíces de los nervios, y, agitándolos violentamente, elimina la moción que naturalmente tendrían por el poder del espíritu en el cerebro, y como consecuencia causa mociones violentas e irregulares (lo que los hombres llaman convulsiones) en los distintos miembros, hasta el punto de que quien se ve acometido por esa afección, cae a veces en el agua, y a veces en el fuego, como privado de sus sentidos; así también, en el cuerpo político, cuando el poder espiritual agita los miembros de un Estado con el terror de los castigos y la esperanza de recompensas (que son los nervios del cuerpo político en cuestión), de otro modo que como deberían ser movidos por el poder civil (que es el alma del Estado), y por medio de extrañas y ásperas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo, y o bien ahoga el Estado en la opresión, o lo lanza al incendio de una guerra civil” (L, Parte II, cap. XXIX, p.270).

preponderante del temor en el dominio de la acción (Sorgi, 1989, Bodei, 1995, Derrida, 2010, Korstanje, 2010, Santi, 2011).

Con respecto al plano civil, Hobbes señala que la división de poderes al interior del gobierno se equipara a la instauración de tres Estados dentro del mismo conjunto social. Esto quiebra la unidad, ya que hay tres personas o tres soberados atados a un mismo cuerpo aunque cada uno con sus órganos, brazos y cabeza al modo de siameses.

Sometimes also in the merely civil government, there be more than one soul; as when the power of levying money, (which is government. the *nutritive faculty*.) has depended on a general assembly; the power of conduct and command, (which is the *motive faculty*.) on one man; and the power of making laws, (which is the *rational faculty*.) on the accidental consent, not only of those two, but also of a third; this endangereth the commonwealth, sometimes for want of consent to good laws; but most often for want of such *nourishment*, as is necessary to *life*, and *motion*. For although few perceive, that such government, is not government, but division of the commonwealth into three factions, and call it mixed monarchy; yet the truth is, that it is not-one independent commonwealth, but three independent factions; nor one representative person, but three. In the kingdom of God, there may be three persons independent, without breach of unity in God that reigneth; but where men reign, that be subject to diversity of opinions, it cannot be so. And therefore if the king bear the person of the people, and the general assembly bear also the person of the people, and another assembly bear the person of a part of the people, they are not one person, nor one sovereign, but three persons, and three sovereigns.

To what disease in the natural body of man, I may exactly compare this irregularity of a commonwealth, I know not. But I have seen a man, that had another man growing out of his side, with a head, arms, breast, and stomach, of his own; if he had had another man growing out of his other side, the comparison might then have been exact¹²⁴ (L, Parte II, cap. XXIX, p.219).

¹²⁴ “A veces, también, en el gobierno meramente civil existe más de un alma, por ejemplo, cuando el poder recaudar dinero (que corresponde a la facultad nutritiva) depende de una asamblea general, quedando el poder de dirección y de mando (que es la facultad motriz) en poder de un hombre, y el poder de hacer leyes (que es la facultad racional) en el consentimiento accidental, no sólo de esos dos elementos, sino, acaso, de un tercero. Esto pone en peligro al Estado, a veces por la falta de respeto a las buenas leyes, pero en la mayoría de los casos por falta de aquella nutrición que es necesaria a la vida y al movimiento. En efecto, aunque pocos perciban que ese gobierno no es gobierno, sino división del Estado en tres facciones, y le denominen monarquía mixta, la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes; ni de una persona representativa, sino de tres. En el reino de Dios puede haber tres personas independientes sin quebrantamiento de la unidad en el Dios que reina; pero donde reinan los hombres, esto se halla sujeto a diversidad de opiniones, y no puede subsistir así. Por consiguiente, si el rey representa la persona del pueblo, y la asamblea general también la representa, y otra asamblea representa la persona de una parte del pueblo, no existe en realidad una persona ni un soberano, sino tres personas y tres soberanos distintos. Ignoro a qué enfermedad natural del cuerpo humano puedo comparar exactamente esta irregularidad de un Estado. Pero recuerdo haber visto un hombre que tenía otro hombre creciendo al lado suyo, con cabeza, brazos, torso y estómago propios: si hubiera tenido otro hombre pegado al lado opuesto, la comparación hubiera podido resultar exacta” (L, Parte II, cap. XXIX, pp.270-271).

A modo de síntesis, podemos observar que la conceptualización de las diferentes doctrinas sediciosas como “veneno” permiten reconstruir y reforzar las características del Estado como un cuerpo u hombre en grande. En efecto, en este sería necesario que haya: 1) una conciencia compartida que sea la de la soberanía (Posuadela, 2000), 2) una única alma o soberano que gobierne al conjunto, 3) una única voluntad que imprima una unidad de movimiento. A su vez, permite mostrar que la unidad y la salud dependen principalmente de la obediencia de los súbditos al soberano. Las opiniones que llevan a la desobediencia, a la rebelión, son desacreditadas por Hobbes en tanto alteran el funcionamiento del cuerpo político y son concebidas como un peligro mortal para el Estado¹²⁵.

En cuanto al grupo de enfermedades (*diseases*) del Estado enumeradas por Hobbes, menos grandes o peligrosas que las que afectan al modo de entender la soberanía, son las que tienen que ver con ciertos excesos o defectos en las funciones o partes del Estado (L, Parte II, cap. XXIX, pp. 220-221 ingl, pp. 271-273 esp.) como las siguientes: la dificultad de recaudación comparada con “an ague” (fiebre intermitente, escalofríos); “the pleurisy” (pluresía) cuando hay una concentración excesiva del tesoro del Estado en pocas manos por monopolios o cobro de las rentas del Estado¹²⁶; la popularidad de un súbdito cuando logra desviar la obediencia a la ley; la grandeza inmoderada de una ciudad cuando llega a tener un ejército y gran número de corporaciones que son como Estados menores dentro del Estado -como “worms in the entrails of a natural man”¹²⁷-; “the insatiable appetite, or boulimia” de expansión, que genera muchas veces “incurable wounds” (incurables heridas) infligidas por el enemigo o “the wens” (tumores, quistes) de conquistas que no llegan a integrarse y se convierten en una carga; “the lethargy of

¹²⁵ Como sostiene Ribeiro (2000), a Hobbes le preocupa que actores como el clero o los opositores a la monarquía construyan mundos discursivos que atenten contra la legitimidad del soberano, porque se sostienen ellos mismos como legítimas figuras de la verdad y porque son formadoras de conciencia y acción.

¹²⁶ Dice Hobbes: “(...) in the same manner as the blood in a pleurisy, getting into the membrane of the breast, breedeth there an inflammation, accompanied with a fever, and painful stitches” (L, Parte II, cap. XXIX, p.220). Es decir: “(...) del mismo modo que la sangre, en una pleuresía, agolpándose en la membrana del pecho, alimenta en ella una inflamación, acompañada de fiebre y dolorosos pinchazos” (L, Parte II, cap. XXIX, p.272).

¹²⁷ “(...) gusanos en las entrañas de un hombre natural” (L, Parte II, cap. XXIX, p.273). Cuando las corporaciones se creen libres para disputar el poder del soberano y debaten leyes fundamentales molestan como ascárides (“little worms”, pequeños gusanos) (L, Parte II, cap. XXIX, p. 221 ingl, p. 273 esp.).

ease”, es decir, la facilidad, la comodidad, la ausencia de dificultad o esfuerzo y la “consumption”¹²⁸ provocada por los tumultos o los gastos superfluos (dilapidación).

Para finalizar, queremos destacar tres puntos:

1) El foco de Hobbes está en las enfermedades que conducen a la posible muerte del Estado y al retorno al estado de naturaleza y que son las que afectan su esencia¹²⁹. Por ello, para tematizarlas refuerza y recupera la idea de que la esencia vital de un cuerpo está en la indivisibilidad de su alma (soberanía), en la unidad de la razón y la voluntad (en la del soberano) y en su dominio sobre las partes del cuerpo (súbditos). Toda doctrina¹³⁰ que perturbe dicha unidad es considerada como veneno y enfermedad.

2) Las enfermedades se tematizan a partir de opiniones que funcionan como veneno, muestra la relevancia que le da Hobbes a la cuestión de las creencias, opiniones, ideas, como impulsos de acción. De allí, el intento hobbesiano de desacreditar las doctrinas sediciosas, pasarlas por el antídoto de la razón, y crear una conciencia pública compartida en lo que tiene que ver con las condiciones que hacen posible la paz. En este sentido, Hobbes dialoga o hace referencia al clero romano y presbiteriano y a los parlamentaristas.

3) El foco de las causas de las enfermedades no está tanto en el soberano (sólo la primera enfermedad nombrada es responsabilidad del soberano) sino en las opiniones que conducen a la desobediencia y, por ende, en los súbditos exaltados por dichas opiniones. Es decir, lo que destruye al Estado parece ser responsabilidad de los súbditos mismos, por su desobediencia o ignorancia. Como señalamos en el apartado referido a la salud, el soberano tiene la misión y responsabilidad de instruir, pero en última instancia tienen los súbditos la decisión de obedecer.

En síntesis, tematizar ciertas doctrinas en términos de venenos y enfermedades le sirve a Hobbes para reforzar la importancia de la soberanía y la necesidad de una voluntad y razón estatal y para poner la atención en el gobierno de las acciones a partir del gobierno

¹²⁸ También es el nombre que recibe la tuberculosis. En términos generales y físicos, “consumption” se refiere a cuando una persona se está consumiendo, cuando está atravesando un deterioro visible acompañado de pérdida de energía.

¹²⁹ Incluso, las características de la condición del Estado cuando lo aquejan estas “enfermedades” se asimilan a las características del estado de naturaleza tematizado también como una condición en que cada uno sigue su apetito y razón particular, que es lo que sucede cuando se siguen doctrinas o acciones que conducen a la desobediencia civil.

¹³⁰ En este sentido, Hobbes está dialogando con el clero, con los presbiterianos, con los parlamentaristas y con la tradición filosófica, mostrando cómo sus doctrinas destruyen la unidad, al destruir el poder absoluto del soberano, sin lo cual no hay seguridad.

de las opiniones. Además, parece sugerir que, en última instancia, más allá del poder absoluto del soberano y de su misión de enseñanza, la potencia o fragilidad del Estado termina estando en los súbditos en tanto son los que tienen la facultad de obedecer o desobedecer.

d. La muerte del Estado

Una vez que hemos hablado de las enfermedades, teniendo en cuenta que algunas son mortales, debemos referirnos a la imagen misma de “muerte del Estado” que da cuenta del paso del mismo del ser al no ser, es decir, a su disolución final y total. La muerte puede ser provocada por enfermedad, lo cual implica un proceso en que los órganos o sistemas del cuerpo no funcionan como deberían, o ser concebida como muerte violenta a manos de otra persona o por algún tipo de accidente. Esto permite tematizar la muerte del Estado como su disolución a partir de problemas de la constitución y organización al interior del Estado como cuerpo político o a partir de caer en manos de otros Estados por guerra o conquista. Sin embargo, en ambos casos las consecuencias son las mismas:

Lastly, when in a war (foreign or intestine,) the enemies get a final victory; so as (the forces of the commonwealth keeping the field no longer) there is no further protection of subjects in their loyalty; then is the commonwealth DISSOLVED, and every man at liberty to protect himself by such courses as his own discretion shall suggest unto him. For the sovereign, is the public soul, giving life and motion to the commonwealth; which expiring, the members are governed by it no more, than the carcase of a man, by his departed (though immortal) soul. For though the right of a sovereign monarch cannot be extinguished by the act of another; yet the obligation of the members may. For he that wants protection, may seek it anywhere; and when he hath it, is obliged (without fraudulent pretence of having submitted himself out of fear,) to protect his protection as long as he is able. But when the power of an assembly is once suppressed, the right of the same perisheth utterly; because the assembly itself is extinct; and consequently, there is no possibility for the sovereignty to re-enter¹³¹ (L, Parte II, cap. XXIX, p.221).

¹³¹ “Por último, cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el Estado queda DISUELTO, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera. En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expira, los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) ha

Cuando se pierde la guerra sea exterior o civil a manos del enemigo, el Estado debilitado y sin fuerzas para conservarse y para dar protección, es disuelto y se vuelve a la condición de naturaleza en que cada uno tiene derecho a valerse de los medios necesarios para preservarse. Cabe remarcar, como vimos, que el Estado tiene una misión que cumplir y que es precisamente la de proteger a sus súbditos. Por ello y para ello se convierte en poder común y absoluto. El poder concedido al soberano, poder que se potencia precisamente a partir de la obediencia, se disuelve cuando ya no es capaz de proteger. Sin su capacidad de protección, cesa a su vez, la obligación de obediencia hacia él:

The obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect subjects are themselves, when none else can protect them, can by no covenant be of relinquished. The sovereignty is the soul of the commonwealth; obedience to which once departed from the body, the members do no more their receive their motion from it. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own, or in another's sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subject to violent death, by foreign war; but also through the ignorance, and passions of men, it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord¹³² (L, Parte II, cap. XXI, p.147).

La muerte del Estado es pensada entonces como pérdida de la capacidad de la soberanía de cumplir su misión y, por ende, de dirigir, obligar y proteger al cuerpo de los

abandonado. Aunque el derecho de un monarca soberano no puede quedar extinguido por un acto ajeno, sí puede serlo la obligación de los miembros, porque quien necesita protección puede buscar la en alguna parte, y cuando la tiene queda obligado (sin pretensión fraudulenta de haberse sometido a sí mismo, sino por miedo) a asegurar su protección mientras se considera capaz de ello. Pero una vez suprimido el poder de una asamblea, acaba por completo el derecho del mismo, porque la asamblea queda extinguida, y por consiguiente no existe para la soberanía posibilidad de retorno” (L, Parte II, cap. XXIX, p.273-274).

¹³² La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado; y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas” (L, Parte II, cap. XXI, pp.180-181)

súbditos. Como hemos visto también al tematizar la metáfora de la soberanía como alma del Estado, la relación entre protección y obediencia está directamente construida a partir del Estado como unidad de vida cuya alma es el soberano. El alma da vida y movimiento, el cuerpo obedece. Sin soberanía, no hay alma, no hay principio de unión. Por ende, se disuelve la relación entre protección y obediencia.

Ahora bien, es interesante remarcar la doble dimensión de la relación entre protección y obediencia y de la muerte del Estado. Por un lado, puede caer, porque es derrotado y ya no puede dar protección. Entonces se disuelve la obediencia, precisamente porque no está en condiciones de dar protección. Por otro lado, puede morir, porque ya no recibe obediencia. Entonces no es capaz de dar protección, porque directamente sin la obediencia de todos pierde poder. En este último sentido, tenemos que, en la *Introducción* (p.7 ingl, p.3 esp), Hobbes usa la metáfora de las guerras civiles como *muerte* del Estado y, en el último fragmento citado, aparecen como preludeo las discordias intestinas, cuya causa está en los individuos mismos. El foco entre las causas de muerte del Estado está no tanto en lo que no se debe a causas externas sino a la condición, el funcionamiento, las relaciones entre sistemas del propio organismo estatal.

El problema que enfrenta Hobbes en su época es, como hemos dicho en repetidas ocasiones, el del conflicto, el de la guerra civil. Según el planteo hobbesiano, parte de la causa de la guerra civil está en la desobediencia y la escisión de una voluntad común. El énfasis en la unidad y orden del Estado a partir de la soberanía, así como en la obediencia, tiene como base la mirada de su disolución en la guerra civil (Bobbio, 1995). En la guerra civil, donde hay lucha, conflicto, pluralidad de voluntades, donde cada uno sigue su razón y voluntad particular, ya no hay, por definición soberanía ni, por ende, Estado. Esto es así porque no hay un “alma” que logre dar unidad y gobernar las acciones de los súbditos como integrantes del cuerpo político. Por ello, según Hobbes, la guerra civil es la muerte del Estado y tiene las características del estado de naturaleza.

A modo de síntesis de este apartado, podemos observar que el paso del ser al no ser del Estado, conceptualizado desde la metáfora orgánica como muerte, implica la disolución de la relación entre alma y cuerpo, entre soberanía y súbditos, entre protección y obediencia, precisamente porque del mismo modo que el alma es lo que define un cuerpo viviente como viviente, la soberanía es lo que define a un Estado como tal. A su vez, la muerte del Estado tiene, según la doble relación de protección y obediencia, dos causas posibles: que el soberano ya no pueda dar protección o que los súbditos no

obedezcan a su soberano. Una causa alimenta a la otra, marcando el fin del Estado. En este sentido, Hobbes busca convencer a los súbditos de la necesidad vital y racional que tienen de obedecer. Por último, la guerra civil como “muerte del Estado” da cuenta del retorno al estado de naturaleza y, por ello, de la necesidad de volver a un poder común.

E. La noción de “estado de naturaleza” en términos de enfermedad y muerte

Vimos en el apartado anterior que la muerte del Estado significa el retorno al estado de naturaleza. A su vez, el estado de naturaleza es la condición hipotética que da origen al Estado. En este último sentido, en el capítulo XIII, Hobbes describe la condición de naturaleza y utiliza la expresión “*ill condition*” para referirse a ella. *Ill* tiene la connotación de algo malo y se vincula con *illness* que significa *enfermedad*. Por ende, se describe la condición de naturaleza como un estado enfermo. A su vez, se lo vincula con la violencia y la muerte individual. La condición de naturaleza da cuenta de las interacciones humanas en ausencia de un poder común, es decir, en ausencia de Estado. Se trata de una condición de incertidumbre para todos donde cada uno tiene derecho a todo -incluso a atacar- y donde todos están en igualdad de condiciones. El deseo de lo mismo, de gloria, la desconfianza, así como el temor, hacen que todos estén en discordia y con un temor constante a perder la vida. Es decir, la condición de naturaleza es un estado donde lo que resalta es la vulnerabilidad humana, cuando no hay leyes, ni justicia ni injusticia, ni propiedad.

To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice. Force, and fraud, are in war the two cardinal virtues. Justice, and injustice are none of the faculties neither of the body, nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses, and passions. They are qualities, that relate to men in society, not in solitude. It is consequent also to the same condition, that there be no propriety, no dominion, no mine and thine distinct; but only that to be every man's, that he can get; and for so long, as he can keep it. And thus much for the *ill condition*, which man by mere nature is actually placed in; though with a possibility to come out of it, consisting partly in the passions, partly in his reason¹³³ (L, Parte I, cap. XIII, 85-86).

¹³³ “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.

La condición de naturaleza como *ill condition* es concebida como un estado de cosas *miserable* para el individuo. El estado de relaciones sin regulación, sin Estado, es miseria, incertidumbre, enfermedad, aflicción. Da cuenta de una vida que no llega a ser plena, que no llega a desarrollarse, donde la ansiedad y temor dominan.

Cabe destacar que la concepción hobbesiana de la condición natural de la humanidad como una guerra de todos contra todos no reviste sólo un carácter hipotético como sostienen muchos autores (carácter que sin dudas está en el planteo hobbesiano). Hobbes mismo señala que también da cuenta de los hechos posibles en su contemporaneidad. Si bien sostiene que “there had never been any time, wherein particular men were in a condition of war against each other¹³⁴” (L, Parte I, cap. XIII, p. 85), sí se ha dado históricamente entre reinos (lo cual reafirmará al referirse a que la ley de las naciones es la del estado de guerra) y que es el estado posible de encontrar en la guerra civil:

(...) it may perceived what manner of life there would be, where there were no common power to fear, by the manner of life, which men that have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, in a civil war¹³⁵ (L, Parte I, cap. XIII, p. 85).

Al considerar la guerra civil como una vuelta al estado de naturaleza, encontramos continuidad con la metáfora orgánica del cuerpo político que muere con la guerra civil. Si bien en términos lógicos el estado de naturaleza sería anterior al Estado y explica el paso hacia él, lo cierto es que en términos metafóricos lo enfermo siempre se define en relación a lo sano. En este caso, remite a lo que sería idealmente un Estado sano donde los ciudadanos pudiesen desarrollarse o vivir cómodamente.

Justicia e injusticia, no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo elb puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón” (L, Parte II, cap. XIII, p. 104).

¹³⁴ “(...) nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro” (L, Parte I, cap. XIII, p.104).

¹³⁵ “(...) puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil” (L, Parte I, cap. XIII, p104).

Podemos notar, entonces, que el campo de la enfermedad permite conceptualizar los obstáculos en el funcionamiento y finalidad del Estado, así como la situación del individuo fuera de él. Posibilita concebir negativamente el caos, el desorden, el conflicto, como algo a anular, a la vez que le sirve a Hobbes para justificar la obediencia y la adhesión al Estado, no sólo a través de la coerción sino también del consentimiento.

4. Conclusiones

En este capítulo, hemos hecho una breve referencia sobre la metáfora orgánica en la tradición, para luego incluir a Hobbes dentro de esta tradición metafórica. Lo que se puede observar en términos generales en la tradición es el uso de la metáfora orgánica para: 1) dar cuenta de la comunidad política como una unidad de partes diversas articuladas y coordinadas en una cierta jerarquía, y 2) referirse a su naturaleza en tanto el orden político es análogo al natural.

En el caso de Hobbes, en continuidad con 1), recupera la metáfora orgánica para conceptualizar al Estado como un cuerpo, como una unidad. En ella, hay una jerarquía que se establece a partir de la sujeción de los súbditos como partes del cuerpo al soberano como alma. Para Hobbes el Estado, si bien como veremos al tematizar la metáfora del autómatas, no pertenece al orden de la naturaleza, sí debe funcionar al modo que lo hace un organismo.

Como vimos, la metáfora orgánica es tan relevante en el *Leviathan* que Hobbes mismo presenta y estructura la obra a partir de la imagen del Estado como hombre o cuerpo artificial. La parte de la metáfora que se refiere al Estado como hombre o cuerpo requiere que se hable de su generación, de su principio vital, de sus facultades, de sus partes orgánicas y sistemas, de sus enfermedades, de su muerte.

A partir de allí, Hobbes transfiere ciertas propiedades del individuo como animal racional al Estado. Esto implica transferir tanto propiedades orgánicas como otras específicamente humanas. Hobbes concibe al Estado como un cuerpo (el conjunto de los súbditos) que tiene un alma (la soberanía), que vive precisamente gracias a la soberanía como condición vital, donde la vida es movimiento. Hobbes traslada las propiedades de vida, movimiento, actividad, unidad, absolutez, indivisibilidad del alma a la soberanía. A su vez, conceptualiza la relación entre el soberano y los súbditos, la relación de protección y obediencia, a partir de la relación entre el alma y el cuerpo.

Además, vimos que Hobbes atribuye al Estado razón y voluntad. Ambas operan al modo de lo que sucede en un individuo dando unidad, coherencia y dominio a la soberanía sobre el movimiento de las partes. A través de la imagen de la voluntad, Hobbes tematiza la unidad del Estado, su capacidad de acción y la relación entre las partes y el todo en términos de sujeción, enajenación de la voluntad particular, totalización de las partes. La voluntad del Estado en tanto hombre artificial deviene ley, obligación, para el cuerpo, así como el cuerpo humano se mueve y actúa en base a lo que dicta la voluntad del hombre. La razón del Estado, por su parte, es la del soberano y está en coherencia con la voluntad del soberano. Esta razón está justificada en orden a la paz, ya que la racionalidad es cómputo y todos los cálculos en el plano público obedecen al fin del Estado que es la paz e implican como criterio la equidad. Así como hay una unidad de la voluntad, hay una unidad en la razón del soberano. Para Hobbes, la paz es ausencia de conflicto, de contradicción, de divergencia. Por medio de la unidad de la razón y de la voluntad busca eliminar del concepto de Estado la posibilidad de conflicto.

Luego, vimos cómo las partes del cuerpo político se asimilan a las del cuerpo humano, tematizándolas a partir de sus funciones, pero dando cuenta de la jerarquía dentro de ese cuerpo. Hobbes pone la facultad de mover y accionar el conjunto en el poder soberano, que se vale a su vez de los castigos y recompensas como tendones y nervios para obligar a las partes a cumplir su deber. Las partes deben obedecer y actuar según los dictados de la soberanía como principio motriz, sea por consentimiento porque brinda protección, o por coerción. De este modo, la imagen permite a su vez conceptualizar aspectos consensuales y coercitivos del Estado.

Posteriormente, pasando a las condiciones o estado del cuerpo político abordamos la nutrición, la salud y las enfermedades. Con respecto a la nutrición vimos cómo la misma da cuenta de las condiciones materiales necesarias para la vida de los súbditos y del Estado, concebidas en términos de abundancia y circulación de la riqueza y retroalimentación entre las partes y el todo. Con respecto a la conceptualización de las condiciones de funcionamiento del Estado en términos de salud y enfermedad, vimos cómo Hobbes pone el foco en la obediencia o desobediencia de los súbditos y en su concordia. Si bien es necesario un buen gobierno, parecería que la clave última de la potencia o fragilidad del Estado está en la actuación de los súbditos, es decir, que se crearía de abajo hacia arriba. A su vez, dado que las opiniones guían acciones, hay en el *Leviathan* un intento de construir una conciencia colectiva común en orden a la paz y a la obediencia. De allí la desacreditación que realiza de todas las doctrinas que conducen a la

desobediencia y a la desunión del Estado en términos de “venenos”. A su vez, al tematizar las enfermedades refuerza la idea de que la esencia del Estado es el ejercicio de la soberanía y la unidad de la voluntad y razón particulares en la del soberano.

Por último, cabe mencionar que es tan importante el orden que establece entre las partes del Estado, las relaciones de sujeción y la capacidad de la soberanía de ser condición vital que, tematizar la muerte del Estado, implica precisamente la ruptura de estas relaciones. La destrucción del Estado es, para Hobbes, la extinción de la relación entre protección y obediencia, conceptualizada en términos orgánicos como el momento en que el alma abandona el cuerpo. Esto implica la pérdida de la capacidad de gobierno sobre las partes, que puede darse porque el soberano pierde capacidad de dar protección o porque los súbditos no prestan obediencia. Uno repercute sobre el otro, pero la causa de la destrucción del Estado, se sitúa en partes diversas. Al final, vimos que la guerra civil significa el retorno al estado de naturaleza. Por un lado, el estado de naturaleza es la muerte del Estado, ya que ya no hay un poder común sino juicios y voluntades particulares y, por ende, conflicto. Por otro lado, es, a su vez, enfermedad, ya que ese estado de guerra latente convierte al estado de naturaleza en una condición enferma y miserable para cada uno de los individuos. Esto parece sugerir que Hobbes conceptualiza de tal modo el funcionamiento del Estado como organismo que, en definitiva, resulta vital para cada uno de los individuos. Es cierto que los individuos pueden existir sin Estado, pero llevando una vida brusca, tosca, breve (L, Parte I, cap. XIII). Solo en el Estado, en cambio, puede el individuo, crecer y desarrollarse material e intelectualmente.

De manera sintética, podemos decir, entonces, que la metáfora orgánica le sirve a Hobbes para justificar una jerarquía y enajenación de los individuos al interior del Estado. Lo hace a través de la relación entre el alma y el cuerpo, entre la soberanía y las partes. Además, esta metáfora permite construir simultáneamente dimensiones consensuales (a partir de las nociones de voluntad y vida) y coercitivas (mediante el rol asignado a las recompensas y castigos). A su vez, al mismo tiempo que da cuenta de un poder vertical, tematiza la importancia de la obediencia de los súbditos, es decir, el movimiento de abajo hacia arriba. En este sentido, desde la idea orgánica de que el todo afecta a las partes y las partes al todo, Hobbes da cuenta del un Estado que, para funcionar, debería hacerlo al modo de un organismo.

CAPÍTULO II: LA METÁFORA DE LA *TECHNÉ*

1. Introducción

En la tradición filosófica, la imagen orgánica ha sido recurrentemente utilizada para referirse a la unidad política como algo natural, un orden ontológico en el cual el orden de la comunidad política se corresponde con el orgánico. La cosmovisión misma antigua, medieval y renacentista era organicista y todo plano de realidad (individual, social, astrológico) era concebido como organismo. La metáfora orgánica, como hemos expuesto en el capítulo anterior, ha dado cuenta tradicionalmente del orden, unidad y jerarquía de la comunidad política.

En la tradición, sin embargo, también se ha recurrido a imágenes provenientes del ámbito de la técnica o arte (*techné*) para dar cuenta de lo político. La metáfora de las actividades técnicas o laborales, en tanto operación lingüística y conceptual, traslada propiedades y relaciones del ámbito de las actividades que implican algún arte o la producción de objetos al plano político. En la tradición, el recurso a esta imagen, ha tendido principalmente a dar cuenta del saber y la actividad propia del gobernante.

Algunas metáforas de la *techné* utilizadas fueron las del gobernante como timonel, tejedor, pastor, médico, arquitecto o constructor, obrero manual. Esto, a su vez, supuso la consideración de la comunidad política o Estado como si fuese una nave, un tejido, un rebaño, un organismo o un edificio o producto, respectivamente. Sin embargo, estas eran prolongaciones de las metáforas que tematizaban el rol del gobernante.

Este tipo de imágenes (las del timonel, tejedor, pastor, médico, arquitecto, constructor, obrero manual) se refieren a actividades productivas en sentido aristotélico en tanto implican un saber *poietico*. Esta palabra viene del griego *poieo*, que significa “producir” en el sentido de hacer o crear, de hacer pasar algo del no-ser al ser. Estas actividades del ámbito de la *poiesis* están destinadas a cubrir diversas necesidades con lo cual tienen la forma o modelo de la fabricación. En este modelo, se opera sobre cierta materia como medio para lograr cierto ideal o fin. La idea, el fin, el modelo se impone a la materia.

Por esto mismo, el tipo de saber-hacer técnico supone una racionalidad que calcula los medios con el objetivo de realizar ciertos fines: “el artesano concibe una idea del producto que va a crear y elige los medios adecuados para imponer la forma deseada en su materia prima” (Canclini, 2026b, p.50). El fin del tejido es abrigar, el de la nave llevar a la tripulación y pasajeros a un lugar seguro, el del edificio dar protección, el de los objetos ser útiles para algo. Quien realiza las actividades de timonel, tejedor, pastor, médico, constructor, actúa entonces sobre una materia dada, sea la nave, los hilos del tejido, el rebaño, el organismo, los ladrillos del edificio o los elementos que componen el producto y le impone a través del cálculo un orden para que puedan cumplir con su finalidad. A través de la racionalidad calculadora y de esta manipulación o imposición de un orden sobre la materia o el objeto en cuestión, el *teknites* tiene control y dominio sobre lo creado y es concebido como un experto en tanto poseedor del conocimiento en lo que respecta a su actividad. Lo creado, por su parte, queda en una situación de pasividad. Por ello, sostiene Tassin (2007, p.5), que el ámbito de la fabricación, o de la *techné*, se relaciona con el dominio del creador sobre lo creado y con la ordenación (Canclini, 2016b, p. 45).

Estas características propias de las actividades de la *techné* se transfieren al ámbito del gobierno a través de la metáfora del gobernante como timonel, tejedor, pastor, médico, arquitecto o constructor. La actividad de gobernar se concibe, así, como un saber especializado que ordena o administra cierta materia que es la población de acuerdo a una determinada finalidad. Podemos decir, entonces, que a través de la metáfora de la *techné* el gobierno 1) se conceptualiza como administración, ordenamiento, creación o fabricación, 2) supone una racionalidad calculadora en términos de medios y fines que cristaliza en reglas o técnicas, 3) implica un saber-hacer en cuanto es un hacer que implica una experticia, un *saber*, una episteme en términos de Platón, pero a su vez es un saber que implica un *hacer* en tanto se aplica sobre una materia.

Arendt (2009) ha tematizado algunas consecuencias de la comprensión de los político en términos de trabajo o actividad de la *techné* (Canclini, 2016b: 52-53): 1) se establecen relaciones de dominio del *teknites* sobre lo que crea u ordena, 2) lo creado, el producto, el objeto de la actividad, queda en un rol de pasividad, 3) se pone límites a la imprevisibilidad de las acciones humanas a través de la relación de dominio y la racionalidad instrumental, 4) al poner el político como *teknites*, se excluye a quien no tiene ese saber del ámbito de quienes tienen la capacidad de gobernar, 5) se apela a la

validez de las reglas a partir de una verdad dada por el cálculo medio-fin que elimina la pluralidad de opiniones en el ámbito político, 6) se pone, así, límites a la participación del pueblo, a la libertad, al diálogo sobre los asuntos políticos en términos de iguales¹³⁶.

En este capítulo procederemos, primero, a hacer una breve revisión histórica dando cuenta de ejemplos de estas metáforas en la tradición filosófica anterior a Hobbes. Luego, analizaremos cuáles son las metáforas o campos semánticos asociados que aparecen en el *Leviathan* y de qué manera se presentan. Mostraremos que Hobbes privilegia la metáfora de la arquitectura y la construcción.

2. La metáfora de la *techné* en la tradición premoderna

Como señalamos en el párrafo anterior, en términos generales, en el pensamiento antiguo y medieval, las imágenes del campo de la *techné* hacían su aparición cuando los filósofos intentaban tematizar o problematizar la figura del gobernante quien debía dominar las técnicas del buen gobierno. Esta capacidad o destreza suponía un tipo de conocimiento que se asemejaba al saber-hacer del artesano o de ciertos tipos de trabajo en lo referido a su arte. De esta manera, la metáfora tendía a mostrar al político como un *technikes*, enfatizando la necesidad de un conocimiento específicamente político.

Según esta tradición metafórica, la tarea del gobernante supone un conocimiento que se asemeja al artesanal en tanto implica cálculo, mediciones y comparaciones como en las actividades manuales. En algunos casos, esta metáfora tematizaba la necesidad de conocer las particularidades de la materia y no solo de conocimientos generales de la actividad en sí. Dentro de los saberes técnicos en sentido premoderno, esta metáfora supone que la actividad se realiza siguiendo un objetivo y utilizando un material pasivo. El fin consistiría en dar forma a un objeto externo al proceso de fabricación. El material,

¹³⁶ Arendt en *Condición Humana* (2009) analiza el uso de estas imágenes en la tradición precisamente para mostrar cómo este modo de entender la actividad política ha llevado a la pérdida del ámbito público como el lugar de la acción, la pluralidad, la igualdad, la libertad, a partir de instaurar una relación de mando y obediencia que se prefigura en el modo de conceptualizar la actividad política a partir de las actividades de la *techné* o espacio privado (Canclini, 2016b: 45-54). Las ideas platónicas cristalizan para Arendt en reglas ya que las ideas guían al político de la misma manera que el fin guía al artesano en el proceso de producción: se trata de captar la imagen del fin, así como el carpintero capta la idea de silla y luego ejecuta su obra; quien capta la imagen gobierna, el resto en tanto materia obedece, con lo cual se introduce la relación de dominio en el ámbito político y la noción de gobierno mediante normas y técnicas (Canclini, 2016b: p 48).

por su parte, sería la propia población. Así, el gobernante es considerado como el experto¹³⁷ en cuestiones políticas en tanto crea la unidad a partir de su saber.

Platón inaugura esta tradición al conceptualizar el arte del político o buen gobernante a partir de una técnica y una ciencia¹³⁸:

En todas estas obras [*República, Leyes, Político*], y muy especialmente en el *Político*, Platón elaboró una estrategia tendente a demostrar que la capacidad del gobernante está en relación directa con la posesión de una técnica o *techne* determinada, que exige por su parte un conocimiento o *episteme* que la rija. Con este presupuesto, Platón sentó, por vez primera lo que podríamos denominar, en terminología más moderna, las bases de la «ciencia política». De hecho, Platón fue el primero en utilizar la expresión *politike episteme* precisamente en el *Político 259c* y *303e1*. Es bien sabido que, en este sentido, Platón dedicó muchos pasajes a definir la función del rey-gobernante para deslindarla de otras afines, como las desarrolladas por los sofistas (Casadesús Bordoy, 2010, p. 9).

En la tradición se ha apelado a imágenes como las del pastor, el tejedor, el timonel, el médico y el arquitecto u obrero manual. Con respecto a la metáfora del pastor, aparece como antecedente la tradición pitagórica, que sostiene que etimológicamente ley (*nomos*) proviene de pastor (*nomeus*) y asemeja la tarea del magistrado a la del pastor en tanto distribuye el alimento y dirige al rebaño (Benente, 2017). Jenofonte, por su parte, en su *Ciropedia* evalúa la semejanza entre el gobernante y el pastor y la desestima en cuanto el rebaño no es capaz de rebelión y los seres humanos sí.

En Platón, la metáfora del pastor aparece numerosas obras, destacándose el *Político 257a-268d*, donde presenta la política como ciencia y ejercicio del gobierno y, considera este saber análogo al del pastor. Así la política puede entenderse como la “ciencia de la crianza colectiva de hombres” (267d) (Benente, 2017). Platón desecha la figura del pastor para dar cuenta de la especificidad del arte político, ya que los hombres gobiernan a otros hombres y no a otra especie (Castoriadis, 2004, p. 44).

El cristianismo en la época medieval retoma la versión judaica de esta metáfora para dar cuenta del pueblo de Dios como ovejas que son cuidadas y guiadas por Dios, el

¹³⁷ La ciudad debe ser gobernada por el especialista, del mismo modo que al médico, y sólo al médico, le corresponde curar a los enfermos, y al piloto, y sólo al piloto, pilotar la nave (Casadesús Bordoy, 2010, p. 10).

¹³⁸ Según Platón, el gobierno de la polis implica un saber, pues solo puede dirigirla con criterio quien posee la *episteme* adecuada y que es el sabio o filósofo.

pastor supremo. Foucault (2004, pp.151-152) señala que el pastorado es una tecnología de gobierno que se expande cuando la comunidad religiosa se instituye como Iglesia y pretende gobernar el conjunto de la humanidad y a cada individuo particular en su vida cotidiana. Este gobierno se promueve con el propósito de dirigir a la comunidad a la vida eterna en el otro mundo¹³⁹. Como veremos, al analizar esta figura en el *Leviathan*, la disputa entre el poder temporal y el poder espiritual en el contexto de la querrela de las investiduras llevó a que la metáfora del pastor tuviera un lugar central en las disputas entre el Papado y el Imperio.

Otra de las imágenes presente en Platón para conceptualizar el arte del gobernante en su especificidad es la del tejedor. Benente (2017, pp. 58-59) señala que, al modo del tejedor, el arte del político consistiría en unir y entrelazar elementos en una trama manejando el arte de la medida y el justo medio, evitando los excesos y defectos. En este sentido, la metáfora del tejedor concibe al político como un *teknites* que, por medio del cálculo y la medida, combina y articula las particularidades de los elementos heterogéneos para lograr la armonía del todo y su justa medida. Por su parte, la tradición cristiana recupera la imagen de la túnica de Cristo como inconsútil, sin costuras, para tematizar la unidad de la Iglesia, concebida de *una sola pieza, sin costuras, tejida de arriba abajo*, para que no se rompa, para que no se escinda (San Juan 19 23-24, San Agustín, *Ioannem, tract. 118*).

En la tradición, la imagen del gobernante como piloto, capitán, timonel, se utiliza para dar cuenta del trabajo articulado comandado por uno y de la capacidad, habilidad, saber y técnica de sortear los peligros imprevistos que puedan presentarse. La comunidad se asimila a la embarcación y su gobernante se asimila al capitán del barco. La tripulación/ciudadanos deben obediencia al gobernante, porque es el que tiene la habilidad especial y el conocimiento para afrontar los peligros del gobierno conceptualizados como tormentas. De hecho, el verbo *gobernar* (*govern*) es una cristalización de la metáfora del timonel ya que viene de κυβερνήτης y κυβερνάω (en latín *gubernatio, gubernare*) que significaba literalmente pilotar el barco. Esta metáfora

¹³⁹ Benente (2017) enumera las características reconstruidas por Foucault con respecto al pastorado hebreo. Estas son: a- el poder del pastor se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento (no sobre el territorio); b- el pastor tiene la función de reunir a individuos dispersos y guiar al rebaño; c- el pastor da lo necesario y cuida al rebaño para la salvación; d- el poder pastoral es individualizante, pues cuida y conoce al conjunto y también a cada uno. La Iglesia Católica introduce: a) una particular relación con la ley, que implica la obediencia pura como una conducta valorada; b) la idea de que las enseñanzas deben ser una guía de la vida cotidiana y su cumplimiento vigilado de manera continua y de que, además de enseñar la verdad, el pastor debe dirigir la conciencia (Benente, 2017, pp. 49-50).

aparece ya en la poesía de Píndaro y cobra relevancia teórica en la filosofía de Platón. En *Político 296e-297a* y *300c-d*, aparece la metáfora del piloto como aquella que permite dar cuenta del político como un hombre con un saber específico, que gobierna precisamente a partir de la episteme y no tanto de la ley escrita, en provecho de la *polis* (Benente, 2017). Por este tipo de gobierno, se adecuaría a las particularidades y daría lugar a una ciudad más feliz (Koyré, 1996, p.172).

Con respecto a la figura del gobernante como médico puede observarse que une la tradición orgánica con la de los saberes técnicos. La comunidad política es asimilada a un organismo que puede estar sano o enfermar. El gobernante aparece como aquel que debe tener la capacidad de mantener la salud del cuerpo político o de restituirla en caso de haberse perdido, lo cual requiere un saber específico como el del médico. Este tipo de imagen recorre toda la tradición filosófica y puede encontrarse desde Platón (*Gorgias 464b-465d*) hasta Maquiavelo (*Discursos*) pasando por algunos medievales como Juan de Salisbury¹⁴⁰ (*Policratus IV 8*).

Por último, con respecto a las metáforas vinculadas a la arquitectura o construcción, encontramos en la tradición la comparación de las leyes y la organización de la comunidad a una obra arquitectónica, así como el saber del político asimilado al del constructor. Aquí, cabe destacar el valor que tradicionalmente se le ha dado a la arquitectura en términos de que se construye algo a partir de ciertos principios (*arché*, raíz de arquitectura también), fundamento, base, cimiento, con cierta proporción, medida, estabilidad y cálculo. Derrida (1999, pp.133-140) analiza cómo la arquitectura establece una jerarquía política en Aristóteles cuando cita al *architekton*, pues en tanto conoce el origen de las cosas se sitúa en una relación de superioridad frente a los trabajadores subordinados. En *Ética a Nicómaco 1141b 22-26*, Aristóteles distingue dos clases de prudencia: la prudencia política, que se asocia a lo particular, y la prudencia arquitectónica legislativa, que diseña, delimita leyes y, por ende, espacios. La palabra “arquitecto” viene de *arché* (principio) y *tekton* (obrero, carpintero, albañil), con lo cual alude a quien conoce los principios de la construcción y sabe aplicarlos (Ghiretti, 2009, p.27).

¹⁴⁰ “En el *Policraticus*, el deber del soberano frente a un cuerpo político en el que los miembros desobedecen a la cabeza se explica de modo análogo al proceder del médico: así como es costumbre de los médicos curar las enfermedades con remedios fuertes cuando no pueden hacerlo con remedios suaves, así también el gobierno, cuando no puede curar los vicios de sus súbditos con mano suave, los castiga y amputa con dolor y sufrimiento como a los miembros de su propio cuerpo (*Policraticus* , IV, 8)” (Arabarco, 2018).

La técnica constructiva era pensada desde la imagen del demiurgo que ordena una materia (Platón, *Timeo*), del escultor que da forma al bronce, del levantamiento de un edificio desde una base y hacia lo alto a través del cálculo y la medida y de las actividades artesanales. Se consideraba que este tipo de actividad implicaba un saber-hacer a través del cual se manipula una materia con un determinado fin o función humana¹⁴¹.

Todas las actividades que hemos mencionado constituyen desde la antigüedad un cierto tipo de técnica. Las cosas o actividades realizadas por *techné* son aquellas realizadas por alguien que es externo a eso que trabaja. Estas personas trabajan sobre una materia que tiene cierta composición, estructura, naturaleza y la manipulan para cumplir cierto fin que es, por ende, exterior a la cosa misma y no natural. La madera es por naturaleza árbol. Sólo cuando interviene un carpintero que tiene el fin de armar algo cuyo fin sea servir de asiento es que con su arte la convierte en una silla. De esta manera el arte, como técnica, introduce fines humanos dentro de algo natural dándole una determinada forma. Desde el paradigma aristotélico, la naturaleza también tiene un fin que es la forma por la cual algo es lo que es y no otra cosa, pero esa finalidad que es el desarrollo de su esencia es interior a la cosa. Lo natural tiene el modelo o forma en sí mismo, que desarrollará en tanto es su propia finalidad y tiene la causa eficiente también en sí misma (Aristóteles, *Física II 1 192b 10-20*). La técnica se diferencia en que el fin y la causa eficiente es exterior. El artesano provee un modelo a una materia con una determinada intención, pero ese modelo podría ser de otra manera en base a otro fin (Seggiaro, 2017). Los objetos creados por la técnica, en la tradición premoderna, no tienen principio de movimiento, son algo arrancado a la naturaleza pero sin movimiento propio. Una vez elaborado y sometido a un proceso artificial, pierde la característica de naturaleza. La piedra de una casa se transforma en ladrillo.

En la tradición filosófica anterior a Hobbes, las analogías o metáforas vinculadas al ámbito de la producción de objetos o al trabajo que dan cuenta de lo político, hacían foco en el saber o las capacidades del gobernante, más que en las características de la comunidad política que pertenecía al orden de la naturaleza. Lo convencional o artificial, asociado al saber y el hacer del gobernante, tenía que ver con ciertos instrumentos

¹⁴¹ Sostiene Arendt (2009, p. 24): “En la República, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; ‘hace’ su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido en leyes a ser ejecutadas”. Arendt, analiza la noción de idea a partir del esquema de la fabricación que separa la imagen de aquello que se va a construir/producir y que sirve como modelo, de los medios para realizarlo (Canclini, 2016b, p. 46).

aplicados sobre la naturaleza. Por eso, el médico es también ejemplo de técnica del gobernante en que se aúna esta tradición con la del Estado como algo orgánico.

Estas actividades propias de la *techné*, a su vez, tienen que ver no con un conocimiento exclusivamente universal aplicable de igual modo a todos los casos, sino que el modelo de saber técnico en el paradigma premoderno va en conjunto con lo artístico en cuanto a que deben considerarse las particularidades de la materia, es decir, de la población, del lugar. La técnica, el arte, da cuenta de una habilidad para obrar y moldear algo a la vez que para afrontar imprevistos o mediar entre las particularidades, siempre con una intencionalidad humana. Por lo tanto, implica un conocimiento del particular, no totalmente abstraído ni universal. Hay algo aquí del orden de lo artesanal, pues cada materia o cada conjunto humano es particular y no hay un arte que dé como obra una cosa completamente igual a otra.

En este sentido, se han trasladado con anterioridad a Hobbes relaciones de ámbitos artesanales, manuales o laborales al ámbito político, específicamente para conceptualizar la función del gobernante y el tipo de saber que debe aplicar. Este saber se caracteriza por cierta racionalidad estratégica que trabaja sobre la materia (la población, la comunidad política, la economía) con un determinado fin (sea el buen vivir, el aproximarse a la República ideal, a desarrollar la virtud y civilidad, etc.).

En este capítulo, abordaremos cómo aparecen las metáforas tradicionales construidas desde el dominio de la *techné* en el *Leviathan* para posicionar a Hobbes dentro de este conjunto de metáforas y señalar sus cambios y continuidades. A su vez, veremos algunas características propias del ámbito de la *techné* que se trasladan al ámbito político. Entre estas características veremos que se destacan: la intencionalidad (funcionalidad que se le imprime a lo creado como pretensión humana), la intervención de causas eficientes (manipulación de la materia e imposición de un modelo), la producción vinculada a un saber en términos de instrumentalización, el conocimiento de los medios y la obtención de un producto como resultado que es un artificio.

3. La tradición de la *techné* en el *Leviathan*

Decíamos que la metáfora de la *techné* se caracteriza por trasladar características del ámbito de la producción de objetos o de otras actividades laborales al ámbito político

y que, en la tradición, el uso de estas imágenes estuvo orientado predominantemente a tematizar el rol del gobernante, su actuar y su saber. Así, el político no sólo gobierna mediante la ley sino que gobierna también por una *episteme*¹⁴². También en el *Leviathan*, podemos encontrar dos modos en que aparece la metáfora de los saberes técnicos: 1) la que da cuenta del rol del soberano y, en parte, de los individuos; 2) la que da cuenta de lo producido, es decir del Estado. En este sentido, cabe destacar que la metáfora de la *techné* permite en esta obra tematizar no sólo cuestiones de gobierno, como se solía hacer en la tradición, sino también la conceptualización del Estado como un producto. En la tradición, las referencias al navío, el tejido, el rebaño, el edificio u otros objetos artesanales, aparecían para tematizar no la naturaleza de la comunidad política sino la tarea del gobernante. En el caso del organismo, permitía tematizar la naturaleza de la comunidad política y al médico como *teknites*. Como hemos señalado en el capítulo de la metáfora orgánica, para la tradición premoderna la comunidad política pertenecía al orden de la naturaleza, con lo cual la analogía entre organismo y comunidad política era ontológica pues microcosmos y macrocosmos compartían el orden de la realidad. En cambio, como veremos en el *Leviathan*, la metáfora de la *techné* permite dar cuenta de la creación del Estado y de la naturaleza del mismo como artificio presentando así una ruptura con la tradición. En este sentido, se aprecia un cambio en la función de la metáfora de la *techné* ya que no solo *describe* el rol del gobernante (como sucedía en la tradición premoderna), sino que *interviene* la realidad para construir un orden nuevo no dado por naturaleza. De esta manera, con Hobbes la función de la metáfora deviene performativa¹⁴³.

Con respecto a las imágenes que en la tradición dan cuenta de la tarea del gobernante encontramos mencionadas de manera directa en el *Leviathan* la del pastor y la del arquitecto. Esta última tiene un rol fundamental en la obra. En los otros casos, solo de manera indirecta, inferencial y apuntando a aspectos distintos a los fines de esta tesis, podemos encontrar rastros de campos semánticos vinculados a la metáfora del médico, a

¹⁴² Esto lo afirma Benente (2017) respecto a Platón, pero consideramos que puede interpretarse que esto se da en términos generales en toda la tradición que apela a la metáfora de la *techné*. Bobbio (1985) lo analiza en términos de gobierno de las leyes y gobierno de los hombres.

¹⁴³ Es interesante notar cómo en la modernidad la función tanto de la metáfora orgánica como de la *techné* cambia y pasa de ser una manera de explicar el mundo (en este caso político) a una intervención que se escapa de la imitación de la naturaleza, pues en la modernidad se trata de hacer cosas, de cambiar la realidad, de modificar una naturaleza de acuerdo a ciertos fines humanos (Marquer, 2013; García López, 2013, 2015). Esto puede observarse en el devenir de la metáfora orgánica en inmunitaria (García López, 2015) y en el devenir de la metáfora de la *techné* de una explicación del rol del gobernante a la consideración del Estado mismo y sus partes como construcción y artificio humano, que es lo que mostraremos en la presente tesis.

lo marítimo y al tejido. Con respecto a las imágenes que dan cuenta del Estado como producto en el marco de la metáfora de la *techné*, específicamente como artificio, encontramos la del edificio y la del reloj o autómatas. Esta última, por sus particularidades, será trabajada en el capítulo III de esta tesis.

Teniendo en cuenta, entonces, la relevancia de la metáfora del Estado como producto para Hobbes y el uso de las metáforas de la *techné* en la tradición para tematizar roles o funciones del gobernante, ordenaremos la exposición de este capítulo de la siguiente manera. En un primer momento, abordaremos las metáforas propias del ámbito de la *techné* que aparecen en el *Leviathan* tematizando un producto que no es el Estado. Dentro de este grupo, incluimos la del timonel y el navío y la del tejido. En un segundo momento, abordaremos las metáforas que tematizan funciones de distintos individuos y que, sin embargo, no necesariamente dan cuenta del rol del gobernante para Hobbes. Aquí, trataremos las metáforas del médico y del pastor. Por último, nos referiremos a aquella metáfora de la *techné* en que el producto tematizado es directamente el Estado y que permite dar cuenta tanto el rol del soberano y de los individuos/súbditos como al propio Estado: la arquitectónica. Como hemos señalado, la metáfora del Estado como autómatas recibirá un tratamiento aparte en el siguiente capítulo debido a que entronca de una manera particular la tradición orgánica y la de la *techné*.

3.1 Metáforas en que el producto tematizado no es el Estado:

A. La figura del timonel y el navío

Esta imagen ha sido un recurso recurrente en la historia de la filosofía y la teoría política sobre todo en momentos de convulsiones al interior del Estado o haciendo referencia a ellas. Estas convulsiones, rebeliones, conflictos dentro del Estado, pasan a ser tematizados como tormentas que el gobernante como capitán del navío debe sortear para mantener a salvo a la comunidad política. Como hemos visto en el apartado dedicado al contexto histórico de producción del *Leviathan*, Hobbes publica su obra tras casi una década de guerras civiles. Inglaterra, por su parte, está rodeada de mar. Sin embargo, una de las imágenes de la tradición que está ausente en Hobbes es la del capitán del navío. Ni el timonel ni el mar tienen preponderancia en la obra.

La única comparación metafórica con el mar tiene que ver con los disturbios que puede generar la multitud a partir del contagio de la locura o las “inspiraciones” que conducen a levantarse contra el soberano o desobedecer. En este sentido, las pasiones de la multitud se asimilan a la agitación del mar y, por ende, representan un peligro para el Estado.

(For example,) though the effect of folly, in them that are possessed of an opinion of being inspired, be not visible always in one man, by any very extravagant action, that proceedeth from such passion; yet, when many of them conspire together, the rage of the whole multitude is visible enough. For what argument of madness can there be greater, than to clamour, strike, and throw stones at our best friends? Yet this is somewhat less than such a multitude will do. For they will clamour, fight against, and destroy those, by whom all their lifetime before, they have been protected, and secured from injury. And if this be madness in the multitude, it is the same in every particular man. For as in the midst of the sea, though a man perceive no sound of that part of the water next him; yet he is well assured, that part contributes as much, to the roaring of the sea, as any other part, of the same quantity: so also, though we perceive no great unquietness, in one, or two men; yet we may be well assured, that their singular passions, are parts of the seditious roaring of a troubled nation. And if there were nothing else that bewrayed [revealed] their madness; yet that very arrogating such inspiration to themselves, is argument enough. (L, Parte I, cap. VIII, pp.49-50)¹⁴⁴.

Al usar la metáfora marítima, el foco está en las pasiones de los súbditos que pueden por su “locura” ser peligrosas para el Estado y en cómo las mismas contribuyen a la agitación de la totalidad. En todo caso, la nación misma es asemejada al mar entero, por su agitación o sus revueltas, pues lo que agita una parte influye sobre el conjunto. Sin embargo, Hobbes, no se refiere al gobernante como capitán o timonel, como aquel que

¹⁴⁴ “Por ejemplo, aunque el efecto de la locura en quienes creen hallarse inspirados, no siempre es visible en una persona por una acción extravagante que proceda de tales pasiones, cuando varias personas obedecen a una de esas inspiraciones, la rabia de la multitud entera es bastante visible. Porque ¿qué mayor prueba de locura que increpar, herir y lapidar a vuestros mejores amigos?: y esto es lo menos que semejante multitud puede hacer. Esa multitud increpará, combatirá y aniquilará a aquellos que en tiempos pasados de su vida les aseguraron contra el mal. Y si esto es locura en la multitud, lo mismo ocurre con el hombre particular. Porque, como en medio del mar, aunque un hombre no perciba el rumor del agua que le rodea, está bien seguro de que esta porción contribuye al rumor de las olas, tanto como cualquiera otra parte del mar entero, así, aunque no percibamos una gran inquietud en uno o en dos hombres, podemos estar seguros que sus pasiones singulares son parte de la agitación que anima a una nación turbulenta. Y si no existiera nada que manifestara su locura, por lo menos la pretensión misma de asignarse tal inspiración, es prueba suficiente de ello” (L, Parte I, cap. VIII, p.60).

debe dirigir en medio de estas turbulencias, aun cuando en su teoría el soberano deba tener el poder absoluto.

Esto parecería sugerir que hay algo del orden de las turbulencias, rebeliones, cuya responsabilidad y competencia están más allá del saber o habilidad del gobernante para manejar en medio de lo imprevisible y que involucra a los individuos u otro tipo de técnica. La construcción del poder absoluto del soberano apela al temor y la imagen orgánica, como vimos, a la unidad de la voluntad, con lo cual parecería que Hobbes pone la posibilidad del buen gobierno en algo más profundo y, a la vez, estructural. La imagen del timonel o capitán del navío es la de quien sabe maniobrar en lo imprevisible, pero Hobbes busca precisamente eliminar del concepto de Estado la imprevisibilidad. De allí que dicha imagen no dé cuenta del rol del gobernante en el *Leviathan*.

B.- La figura del tejido

Con respecto a la figura del tejido o del tejedor no es utilizada por Hobbes para referirse a la función del soberano, sino para referirse al discurso de los consejeros en el contexto de las asambleas y al modo en se generó la idea de un gobierno pontificio independiente del civil, el cual en todo caso sería subordinado. Como vimos en la revisión histórica concerniente a la metáfora del tejedor y del tejido, fue utilizada por Platón para tematizar la habilidad del gobernante (tejedor) para articular y coordinar los diversos componentes y carácter de los individuos de la población en una unidad (tejido), pero también fue utilizada por el cristianismo para referirse a la unidad de la Iglesia a partir de la imagen del tejido sin costuras, lo cual la hace inquebrantable, imposible de rasgar, indivisible. En el caso de Hobbes, debido a su discusión continua con el clero, la figura del tejido entronca con la tradición cristiana.

Ahora bien, sea en el contexto a la crítica de la actuación de los consejeros en asambleas o a la crítica y deconstrucción del poder pontificio, Hobbes compara el discurso a un tejido que, como tal, involucra la articulación de diversos elementos en una construcción o producto que tiene, a su vez, una determinada finalidad. Cuando Hobbes usa la palabra tejido está en relación a la invención y a su ilación para aparentar un discurso o una realidad que no es. Por una parte, el discurso se asimila al tejido. Por otra parte, los consejeros y los presbíteros se asimilan a los tejedores. La metáfora tiene un

tinte peyorativo, en cuanto hace referencia a un artificio como engaño perjudicial al gobierno civil.

En el capítulo XXV, cuando tematiza el rol de los consejeros, la diferencia entre consejo y mandato y la utilidad o perjuicio de que expresen sus consejos en asamblea o por separado, Hobbes señala que en una asamblea:

...a man is rather astonied [bewildered], and dazzled with the variety of discourse upon it, than informed of the course he ought to take. Besides, there cannot be an assembly of many, called together for advice, wherein there be not some, that have the ambition to be thought eloquent, and also learned in the politics; and give not their advice with care of the business propounded, but of the applause of their *motley orations made of the divers coloured threads, or shreds of authors*; which is an impertinence at least, that takes away the time of serious consultation, and in the secret way of counselling apart, is easily avoided (L, parte II, cap. XXV, p.174. La cursiva es nuestra)¹⁴⁵.

En este caso, la metáfora del tejido conceptualiza el discurso en cierta situación (la asamblea) en que las palabras se articulan e hilan en una multiplicidad (hilos polícromos que pertenecen a varios autores o, como dice Hobbes “*motley orations made of the divers coloured threads, or shreds of authors*”), con lo cual se instala la confusión, la falta de claridad, la falta de seriedad. Así, el discurso es considerado como un conjunto de hilos o jirones (*threads o shreds*) que en su variedad y mala combinación (*divers coloured, motley orations*) solo confunden, pero que a su vez responden en muchos casos a las pasiones por la adulación.

La metáfora se enmarca en el capítulo en que se señala la diferencia entre consejo y mandato, con lo cual Hobbes corre a los consejeros del rol de gobernar. Los consejeros no obligan, sino que sugieren. Además, muchas veces siguen un interés particular, ya que pueden ambicionar el aplauso, la elocuencia, la estima o, podríamos añadir, cierta gloria vana perjudicial al Estado. En este sentido, cabe mencionar el rol destructivo que las pasiones como la vanagloria y el orgullo tienen tanto en el estado de naturaleza como en el Estado civil. Hobbes remarca que las pasiones pueden contagiarse e incendiar al Estado

¹⁴⁵ “...en una asamblea numerosa, convocada para dar su opinión, no dejará de haber algunos que tengan la ambición de ser estimados y elocuentes y muchos en política, y que den su opinión teniendo en cuenta no ya el asunto tratado, sino el aplauso que esperan para sus abigarradas oraciones, tejidas con hilos polícromos que pertenecen a diversos autores; ello es, en definitiva, una impertinencia que impide toda consulta seria, y que fácilmente se evita por el procedimiento de tomar consejo en secreto” (L, Parte II, cap. XXV, p. 215).

con lo cual resulta mejor consultar a los consejeros por separado. De este modo, previene al Estado de posibles problemas en su interior.

La metáfora del tejido se asimila así a un discurso cuya finalidad se supedita a las pasiones y al interés personal, pero no al bien del Estado. El rol de los consejeros es, sin duda, relevante para el Estado. Recordemos que son asimilados a la memoria en el capítulo de la orgánica y proveen con su experiencia de consejos útiles o el hallazgo de reglas infalibles. Sin embargo, dado que los consejeros tienen intereses particulares y, por su experiencia, tienen cierta reputación y habilidad, con sus discursos e intereses debe haber cierta precaución.

Ahora bien, decíamos que, para Hobbes, las palabras se articulan como si fuesen un tejido en una narración, que implica una trama que es invención. En este sentido, el uso de la imagen y del tejido como narración e invención por parte de Hobbes vuelve a aparecer para dar cuenta de cómo se construyó el poder pontificio a partir de un tejido de invenciones, de una narración de mentiras. Allí, hay ciertos “nudos” que se pueden ir desatando para dar cuenta de su carácter de invención. Mostrando el armado y desarmado de sus nudos, Hobbes busca desacreditar la doctrina de los doctores de la Iglesia respecto al rol político del sector eclesiástico y, en especial, del Papa:

But as the inventions of men are *woven*, so also are they *ravelled out*; the way is the same, but the order is inverted. The *web* begins at the first elements of power, which are wisdom, humility, sincerity, and other virtues of the Apostles, whom the people, converted, obeyed out of reverence, not by obligation (...) Afterwards the presbyters (as the flocks of Christ increased) assembling to consider what they should teach, and thereby obliging themselves to teach nothing against the decrees of their assemblies, made it to be thought the people were thereby obliged to follow their doctrine, and when they refused, refused to keep them company, (that was then called excommunication,) not as being infidels, but as being disobedient: and this was the *first knot* upon their liberty. And the number of presbyters increasing, the presbyters of the chief city of a province, got themselves an authority over the parochial presbyters, and appropriated to themselves the names of bishops: and this was a *second knot* on Christian liberty. Lastly, the bishop of Rome, in regard of the imperial city, took upon him an authority (...) over all other bishops of the empire: which was the *third and last knot*, and the whole *synthesis and construction*, of the pontifical power. And therefore the *analysis, or resolution*, is by the same way; but beginneth with the *knot*

that was last *tied*; as we may see in the dissolution of the preterpolitical Church government in England¹⁴⁶ (L, Parte IV, cap. LXVII 461-462. La cursiva es nuestra).

El uso metafórico del tejido se limita a conceptualizar el discurso del clero y su historia a partir de una cierta estructura y trama. Hobbes reconstruye cómo el clero se atribuyó la capacidad de obligar. Distingue obediencia y obligación, ya señala que los discípulos de Cristo eran seguidos u obedecidos por su poder (honor, humildad, y otras formas de poder y virtud) y no por obligación. Sin embargo, luego, los presbíteros se unieron en asambleas, establecieron las enseñanzas de su doctrina y se arrogaron el poder de excomulgar por no obedecer estableciendo el primer nudo: la atribución de la capacidad de obligar. Luego, al crecer el número de presbíteros se fue creando entre ellos una jerarquía, de modo tal que los que se encontraron en las ciudades o provincias más importantes tuvieron poder sobre jurisdicciones menores dando lugar a los obispos (segundo nudo). Finalmente, quien se encontraba en la ciudad imperial de Roma alcanzó poder sobre todos los demás y se asignó el título de Sumo Pontífice (tercer nudo). Esto mismo, señala Hobbes, puede desanudarse: la reina Isabel eliminó el poder de los Papas y quedaron los obispos bajo su autoridad, los presbiterianos obtuvieron la deposición del episcopado y, por último, les fue arrebatado su poder. Para Hobbes, el soberano es uno y el ámbito religioso responde y recibe su autoridad solo del poder civil. La potestad que se arroga el clero de imponer obediencia u obligar no es más que una invención. Como veremos con la metáfora del pastor, la función de los eclesiásticos es la de enseñar y no la de obligar.

¹⁴⁶ Ahora bien, del mismo modo que se tejen, las invenciones de los hombres resultan también desatadas: el camino es el mismo, sólo el orden se invierte. El tejido comienza por los primeros elementos del poder, que son la sabiduría, la humildad, la sinceridad y otras virtudes de los Apóstoles, a quienes las gentes convertidas obedecieron por reverencia, no por obligación (...) Posteriormente los presbíteros (a medida que crecía el rebaño de Cristo) se reunieron para considerar lo que habían de enseñar, obligándose a sí mismos a no enseñar nada contra los decretos de sus asambleas, induciendo las gentes a seguir su doctrina, y cuando rehusaban les rehusaban también su compañía (es lo que se denominaba excomunió) no por ser infieles, sino por ser desobedientes. Y este fue el primer nudo sobre su libertad. Y aumentado el número de presbíteros, los presbíteros de la ciudad o provincia principal adquirieron para sí mismos una autoridad sobre los presbíteros parroquiales, y se asignaron, también, a sí mismos, la denominación de obispos. Este fue el segundo nudo impuesto a la libertad cristiana. Por último el Obispo de Roma, teniendo en cuenta que se hallaba en la Imperial ciudad, asumió (...) una autoridad sobre todos los demás obispos del Imperio. Fue éste el tercero y último nudo, y la plena síntesis y construcción del poder pontificio. Como consecuencia, el análisis o resolución se opera por el mismo conducto, pero comienza con el nudo ligado en último lugar, como podemos advertir en el caso de la disolución del gobierno eclesiástico preterpolítico en Inglaterra (L, Parte IV, cap. LXVII, pp.572-573).

El uso de la metáfora del tejido tiene, entonces, el carácter de la invención y de la construcción de un producto que se traslada a la noción de poder pontificio en el plano religioso. Sin embargo, en tanto técnica constructiva, la actividad de tejer da cuenta también de un método aplicable a todo lo que es construcción humana e invención humana: se puede hacer el camino desde los elementos a su articulación (anudar) y desandar el camino desde la articulación a sus elementos (ir desatando nudos) como puede verse en los términos *woven unravelled out*, *untied knot*, *knot dissolved*. Así, tenemos los caminos de *synthesis and construction* y *analysis or resolution*. Estas operaciones, como se ampliará en el capítulo siguiente, pueden realizarse con lo que es construcción. Hobbes puede reconstruir cómo el poder pontificio fue hilado, porque es una invención, una construcción y porque sus constructores son los hombres mismos, en este caso los presbíteros.

Para finalizar, podemos decir que tanto en el caso de los consejeros como de la construcción del poder pontificio, la metáfora del tejido no se usa para caracterizar al Estado, sino precisamente para dar cuenta de actividades discursivas potencialmente peligrosas para el mismo. Cuando los consejeros o los eclesiásticos son llevados por el deseo de poder, honor, admiración, gloria, resultan perjudiciales al Estado. Los consejeros deben buscar el bien del Estado. El poder eclesiástico, por su parte, debe estar subordinado al poder soberano, único, según Hobbes, con capacidad de obligar.

3.2 Metáforas que tematizan el rol de los súbditos

A. La figura del médico

La imagen del médico ha sido tradicionalmente utilizada en relación a la concepción de un Estado sano y uno enfermo, poniendo en el gobernante como médico la responsabilidad de mantener a la comunidad política con salud y de curarlo en caso de enfermedades. Cabe destacar, sin embargo, que Hobbes no se refiere al soberano ni a los súbditos directamente como médicos, sino que focaliza en las enfermedades que dependen de su mal accionar. De esta manera, se aparta de la tradición que trata la figura del médico como *teknites* en conjunción con la orgánica que tematiza la actividad del gobernante sobre el cuerpo político.

En el *Leviathan* de Hobbes, como hemos mostrado en el capítulo anterior, se continúa la tradición que compara al Estado con un cuerpo natural y, de hecho, parte de la estructura de la obra se configura en torno a dicha semejanza. A su vez, hay un capítulo entero dedicado a la “enfermedades” (*sickness, diseases, infirmities, illness*) del Estado. Sin embargo, si bien hay menciones a la salud y a la enfermedad, el rol del soberano no es construido metafóricamente de una manera directa a partir de la imagen del médico. Indirectamente, a partir del rol atribuido a la soberanía de organizar y hacer funcionar las partes del cuerpo político armónicamente, podemos pensar que el buen gobierno del soberano es condición de la salud del mismo.

Sin embargo, si bien el rol del soberano es fundamental en todo Estado, la ausencia de la imagen del soberano directamente como médico permite pensar que el eje para Hobbes está en los súbditos y en una correcta enseñanza de los derechos de la soberanía, la misión del Estado y los deberes de cada uno. Incluso, como observamos en el capítulo de la metáfora orgánica, la salud parecía estar en el cumplimiento de los súbditos de su deber más que en el gobierno externo de ellos en sí mismo.

En todo caso, en el capítulo XXIX, que es el que tematiza las enfermedades que aquejan al Estado, el antídoto contra las mismas está en la razón (L, Parte II, cap. XXIX, pp. 212, 216 ingl, pp.263, 268 esp.). Como veremos al tratar, en un próximo apartado, la figura de la construcción, el soberano es más bien pensado desde la figura del arquitecto, con lo cual la clave parecería estar en pensar al soberano más como quien previene que como quien cura. El buen gobierno del soberano tiene que ver con: a) su poder sobre las opiniones que deja circular sin instruir en la razón, b) conocer las pasiones que dominan a los hombres para establecer las leyes apropiadas (en la Introducción dice que el soberano tiene que aprender a leer los corazones de los súbditos¹⁴⁷) y c) conocer los fundamentos de la ciencia civil que Hobbes mismo expone. Parecería poner así el foco en lo que estructura o desestructura al Estado y no tanto en curar la particularidad de un cuerpo político enfermo. El foco está en lo previsible y en la prevención.

¹⁴⁷Afirma Hobbes: “He that is to govern a whole nation, must read in himself, not this, or that particular man; but mankind: which though it be hard to do, harder than to learn any language, or science; yet, when I shall have set down my own reading orderly, and perspicuously, the pains left another, will be only to consider, if he also find not the same in himself” (L, *Introd.*, p.8). Es decir: “Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí, mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad; cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones” (L, *Introd.*, p.5)

Además, Hobbes pone en la figura del soberano la semántica de quien obliga a través de la ley, mientras que el médico para Hobbes no puede obligar sino sugerir:

And why are not also the precepts of good physicians, so many laws? But that it is not the imperative manner of speaking, but an absolute subjection to a person, that maketh his precepts laws?¹⁴⁸ (L, parte III; cap. XLII, p. 377)

De esta manera, cabe remarcar que en el *Leviathan*, a diferencia de la tradición, la tematización de las enfermedades del cuerpo político no enfatiza en el hacer del gobernante, sino en las opiniones y obligaciones de los súbditos. Hobbes se corre de la figura del soberano como médico y pone el eje en las opiniones de los súbditos en términos de enfermedades, pensables más en términos de prevención que de cura.

B. La figura del pastor

La actividad del pastoreo se encuentra dentro de las actividades del ámbito de la *techné*. Como ya vimos, las actividades técnicas implican un saber específico que es un saber-hacer tendiente a cumplir cierta finalidad. El pastor cría, cuida, guía, alimenta, traslada a un conjunto de animales que se mueven en rebaño con el fin de que puedan alimentarse y, así, dar lana y dar o servir de alimento. De este modo, la actividad del pastor tiene como fin cubrir ciertas necesidades y hay algo del orden de la productividad, del ordenamiento y de saber técnico en la actividad del pastor sobre el rebaño.

Con respecto al uso de la metáfora del pastor en política¹⁴⁹, en la Antigüedad se planteaban, entre otras, dos cuestiones: 1) la función de cuidado y de crianza, 2) la asimilación del gobernante al pastor y la del pueblo al rebaño. Este último aspecto marcaba una diferencia de naturaleza y una jerarquía entre gobernante (pastor) y gobernados (población). De allí que la imagen se aceptara o rechazara según se pretendiese dar cuenta del cuidado o, también, de la jerarquía. A su vez, se ponía en

¹⁴⁸ “Y ¿por qué no son también otras tantas leyes los preceptos de los buenos médicos? Pero no es el modo imperativo de hablar, sino la sujeción absoluta a una persona lo que hace, de estos preceptos, leyes” (L, parte III; cap. XLII, p. 467).

¹⁴⁹ Dietmar (1983) dedica una sección de su obra *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart* a la metáfora del pastor y el rebaño, mencionando brevemente a Hobbes.

cuestión si, con esta actividad, se aspiraba al bien del rebaño (el pueblo) o al de sus dueños, cuya necesidad vendrían a satisfacer. Es decir, se discutía cuál era el bien que debían perseguir los gobernantes. Además, vimos que la tradición cristiana recupera la imagen del pastor y el rebaño para referirse a los apóstoles o ministros de la Iglesia y a los creyentes.

En el contexto de la guerra civil inglesa, que involucra luchas religiosas y en que se discute a quién se debe obediencia y dónde están los peores castigos, Hobbes sitúa precisamente la imagen del pastor en el pensamiento teológico y en la institución eclesiástica en la tercera parte del *Leviathan*. Esta parte está dedicada al Estado cristiano y uno de los objetivos de Hobbes es legitimar el poder del soberano sobre el clero y el Papa afirmando al soberano civil como soberano del Estado cristiano.

La Iglesia toma la imagen del pastor y su rebaño para conceptualizar funciones eclesiásticas. La actividad de pastoreo de ganado era relevante en diversos pueblos, entre ellos Israel, y aparece reiteradamente en la Biblia para referirse al pueblo cristiano. La Iglesia comienza a usar metafóricamente la actividad de pastoreo para referirse a la comunidad religiosa en términos de gobierno, es decir, a los oficiales eclesiásticos como pastores y al pueblo creyente como ovejas. Se traslada la actividad de pastoreo realizada sobre animales a la realizada por los gobernantes o guías sobre su pueblo y, de aquí, a la de los ministros de la Iglesia sobre su congregación. La idea de rebaño brinda la idea de que los animales se mueven juntos, van juntos, se crían juntos, siguiendo al pastor. Dios es el pastor supremo y su rebaño es la congregación de creyentes.

Según la tradición eclesiástica, Dios habría designado a determinadas personas para que guíasen y cuidasen a su pueblo, del mismo modo que el pastor, cuida y guía a su rebaño de ovejas. Los pastores en la tierra son mediadores de Dios que tienen como misión ser guías de esa multitud unida en la congregación de creyentes que se asimila al rebaño. A su vez, la Iglesia en tiempos de Hobbes asimila la función del pastor a la del gobierno¹⁵⁰. La expresión de “pastores de la Iglesia”, utilizada en la tradición cristiana para referirse en términos institucionales a miembros del clero, cristaliza la metáfora del pastor en un nombre y función institucional que se ocupa de predicar la fe en Dios y proteger las almas contra los herejes. Su misión era que los creyentes no se desviasen de su fe y del camino de la salvación y que los no creyentes se convirtieran. En este sentido,

¹⁵⁰ Recordemos que, cuando vimos el uso de la metáfora del tejido, Hobbes señalaba como primer nudo cuando el clero comenzó a excomulgar por “desobediencia” y no por la cualidad de ser infiel.

el pastor instruye en la creencia y en la fe. Ahora bien, el clero subordina lo terreno al plano espiritual y establece la distinción entre poder temporal o civil y espiritual, generando en el individuo la disyuntiva de a quién obedecer¹⁵¹. El clero pone la autoridad suprema en el poder espiritual que tiene como máxima autoridad al Papa.

Consciente de que la actividad de pastoreo implica una sujeción y subordinación del rebaño al pastor, Hobbes recupera esta imagen tal como es tomada por los doctores de la Iglesia y, en concreto, por el cardenal Belarmino. En el marco de la discusión respecto a los libros de la Sagrada Escritura que deben ser reconocidos como legítimos¹⁵², el pensador de Malmesbury, se refiere a la época del Concilio de Laodicea (364 d.C) y, al pasar, sostiene:

(...) though ambition had so far prevailed on some doctors of the church, as no more to esteem emperors, though Christian, for the shepherds of the people, but for sheep; and emperors not Christian, for wolves; and endeavoured to pass their doctrine, not for counsel, and information, as preachers; but for laws, as absolute governors; and thought such frauds as tended to make the people the more obedient to Christian doctrine, to be pious; yet I am persuaded they did not therefore falsify the Scriptures (...) ¹⁵³ (L, Parte III, cap. XXXIII, p. 257).

Aquí, Hobbes afirma que los doctores de la Iglesia invierten el rol o relación de sujeción de los gobernantes. Las imágenes consideradas son las de ovejas (*sheep*), lobos (*wolves*) y pastores (*shepherds*). Los emperadores cristianos son asimilados por los doctores de la Iglesia a las ovejas, las cuales en la metáfora representan una relación de subordinación. Los emperadores paganos, por su parte son asimilados a lobos que atacan a las ovejas, representando así un peligro para la comunidad cristiana que es el rebaño de ovejas. Los doctores de la iglesia se ponen a sí mismos en lugar de pastores atribuyendo al pastorado el rol de gobierno. En esta construcción metafórica del rol de los pastores y de los emperadores por parte de los doctores de la Iglesia, podemos notar que habría para Hobbes una doble inversión: de jerarquía y función. Por un lado, porque los doctores

¹⁵¹ En la imagen orgánica aparecía la enfermedad de la epilepsia cuando alguien (el clero) que no es el soberano civil gobierna a través de los temores a los castigos eternos (nervios del cuerpo político).

¹⁵² Para Hobbes pueden serlo solo los reconocidos por la autoridad de la iglesia de Inglaterra y no duda de que Antiguo y el Nuevo Testamento sean los verdaderos relatos de los Profetas y los Apóstoles

¹⁵³ “(...) en aquel tiempo la ambición había prevalecido tanto entre los grandes doctores de la Iglesia que ya no estimaban a los emperadores, aun siendo cristianos, como pastores de su pueblo, sino como ovejas; y a los emperadores que no eran cristianos, sino como lobos; y pretendían comunicar su doctrina no por vía de consejo e información, como predicadores, sino a manera de leyes como gobernadores absolutos (...)” (L, Parte III, cap. XXXIII, p.318 esp.)

como pastores de la Iglesia reciben su autoridad de los emperadores; por otro, porque la actividad pastoral tiene función de enseñar y no de gobernar. Los doctores de la Iglesia confunden la jerarquía y confunden funciones¹⁵⁴.

Ratificando esto, Hobbes recupera de la Biblia la imagen de Dios que envía a sus apóstoles “as sheep amongst wolves; not as sheep to other sheep¹⁵⁵” (L, Parte III, cap. XLII, p.334). El pensador inglés pone a los apóstoles en el lugar de ovejas, es decir, en igualdad de condiciones con respecto al resto de los súbditos. A su vez, sostiene que Dios los envía con la función de predicar.

He sent them out as sheep unto wolves, not as kings to their subjects. They had not in commission to make laws; but to obey, and teach obedience to laws made; and consequently they could not make their writings obligatory canons, without the help of the sovereign civil power¹⁵⁶ (L, Parte III, cap. XLII, p. 349).

Hobbes corre, de esta manera, a los pastores de la Iglesia del lugar de reyes para los súbditos y pone énfasis en que se encuentran en una relación de obediencia y subordinación. La autoridad sobre la actividad pastoral corresponde en última instancia al soberano civil. Sin embargo, tal actividad no tiene función de crear leyes, no tiene función de manifestar la voluntad y razón del Estado en cuanto mandato capaz de obligar, sino sólo la función de comunicar, instruir, aconsejar:

¹⁵⁴ La palabra obispo viene del griego *episcopus* que “significa inspector o superintendente de algún negocio, y particularmente, pastor; a base de esta acepción, dicha palabra no solamente entre los judíos, que era originariamente pastores, sino también entre los paganos, se utilizó para significar el cargo de rey, o de cualquier otro jefe o guía del pueblo, ya gobernara por medio de ley o de doctrina. (...) Posteriormente, cuando se instituyeron ancianos en las Iglesias cristianas, con la misión de guiar el rebaño de Dios mediante su doctrina y sus consejos, estos ancianos fueron llamados, también, obispos (...) Por ello resulta evidente que obispo, pastor, anciano, doctor, es decir, maestro, no eran sino nombres diversos para el mismo cargo, en la época de los Apóstoles. No había, en efecto, entonces, gobierno por coerción, sino solamente por doctrina y persuasión. El reino de Dios había de venir en el mundo nuevo; así que no podía existir autoridad para compeler a formar parte de ninguna Iglesia, hasta que el Estado abrazó la fe cristiana” (L, Parte III, cap. XLII, pp. 438-439).

¹⁵⁵ Dios envía a sus apóstoles como “ovejas entre lobos” para que se dirijan a los no creyentes o los envía como predicadores para “las ovejas descarriadas (lost sheep) de la casa de Israel” (L, Parte III, cap. XLII, p.416). O, en todo caso, los envió “como labriegos y no dueños de la cosecha”.

¹⁵⁶ “[Dios] Los envió como ovejas entre lobos, no como reyes para sus súbditos. Su cometido no era el de hacer leyes, sino el de obedecer y enseñar la obediencia a las leyes estatuidas; por consiguiente, no podían hacer de sus escritos cánones obligatorios sin la ayuda del poder civil y soberano” (L, Parte III, cap. XLII, p.434).

Seeing then in every Christian commonwealth, the civil sovereign is the supreme pastor, to whose charge the whole flock of his subjects is committed, and consequently that it is by his authority, that all other pastors are made, and have power to teach, and perform all other pastoral offices; it followeth also, that it is from the civil sovereign, that all other pastors derive their right of teaching, preaching, and other functions pertaining to that office; and that they are but his ministers (...) Christian doctors are our schoolmasters to Christianity; but kings are fathers of families (L, Parte III, cap. XLII, pp. 361-362)¹⁵⁷.

Hobbes delimita la relación de sujeción de todos los pastores al soberano civil como Pastor Supremo que es quien tiene la misión de cuidar la totalidad de los súbditos (rebaño) y de autorizar la enseñanza de las doctrinas que le parezcan adecuadas. El resto de los pastores tiene una autoridad derivada que no viene de la Iglesia, sino del Estado¹⁵⁸.

En este sentido, cabe mencionar que en la tercera parte del *Leviathan*, Hobbes busca eliminar la distinción entre poder temporal y espiritual. Esto lo hace contra una extralimitación de la Iglesia que pretende imponer un gobierno sobre los fieles y sobre este mundo, muchas veces entrando en conflicto con el poder civil. Una de las operaciones realizadas por Hobbes es mostrar la falsedad de la idea de una Iglesia a la que todos cristianos estén obligados a obedecer (*are bound to obey*). No existe un poder sobre la tierra que sujete a todos los Estados, al que todos los Estados deban obediencia (L, Parte III, cap. XXXIX, p. 311 ingl., p387 esp.). Para Hobbes, hay cristianos en diferentes Estados y, por ende, sujetos a sus príncipes (recordemos, como se expresó en la metáfora orgánica, que cada individuo es miembro de un único hombre o cuerpo y obedece sólo una voluntad, la soberana, que es alma: sólo se puede estar sometido a los mandatos de una persona). Si hubiese un poder que sujetase a todos los Estados, no habría ya por definición diferentes Estados sino uno solo¹⁵⁹.

¹⁵⁷ “Teniendo, pues, en cuenta que en todo Estado cristiano el soberano civil es el pastor supremo, al cual se ha conferido la misión de cuidar el rebaño entero de sus súbditos, y que, por consiguiente, todos los demás pastores son instituidos en virtud de la autoridad de dicho soberano, y adquieren la potestad de enseñar y realizar todas las demás misiones pastorales, se sigue de ello que todos los demás pastores derivan del soberano civil su derecho de enseñar, predicar y otras funciones inherentes a ese cargo; y que no son sino sus ministros (...) Los doctores cristianos son nuestros maestros en materia de cristiandad, pero los reyes son como los padres de familia (...)” (L, parte III, cap. XLII, 448-449).

¹⁵⁸ La circunscripción de la metáfora cristalizada en institución al ámbito de enseñanza, le sirve a Hobbes para delimitar los niveles de sujeción. Hobbes retoma los argumentos del Cardenal Belarmino que busca mostrar cómo los oficiales de la Iglesia se subordinan al Papa y los soberanos civiles también, teniendo la Iglesia la potestad de destituir al rey. Hobbes refuta sus argumentos a través de la interpretación de las Escrituras. Para Hobbes, el único con poder coercitivo para obligar es el soberano civil. De la potestad de enseñar no se puede inferir un poder coercitivo del Papa sobre los reyes como lo hace el cardenal Belarmino.

¹⁵⁹ En este sentido, como señala Abdo Ferez (2018, p.150), Hobbes defiende la necesidad de iglesias cristianas nacionales en plural insertas en Estados y se opone a toda pretensión de dominio universal e

Ahora bien, hay casos en que la Iglesia tiene la capacidad “to command, to judge, absolve, condemn”, es decir, es capaz “de mandar, juzgar, absolver, condenar”. Todas estas son capacidades del Estado civil. Cuando la Iglesia tiene estas capacidades es un Estado civil cristiano: en cuanto los hombres son súbditos suyos es Estado e Iglesia en cuanto los súbditos son cristianos (L, cap. XXXIX, p.311 ingl, pp.387- 388 esp.). Esto no implica que haya dos tipos de gobierno y de poder, temporal y espiritual, sino que en esta vida el único gobierno es el temporal que gobierna incluso el Estado de la religión. Estado y religión deben, según Hobbes, ser gobernados por la misma y única persona, el soberano civil, para evitar la disensión, las facciones y la guerra civil entre Iglesia y Estado, entre la espada temporal de la justicia y el escudo espiritual de la fe¹⁶⁰, y, al interior de cada cristiano entre el cristiano y el hombre (L, cap. XXXIX, p.312 ingl, p.388 esp.).

Hobbes distingue el campo de la obediencia, el de la creencia y el de la discusión posible. También distingue, en el marco de la figura del pastor, la función de gobierno y la de la enseñanza, pero subordina ambas a la autoridad suprema del soberano. Dice Hobbes: “... we may dispute the doctrine of our pastors, but no man can dispute a law”¹⁶¹ (L, parte III, cap. XLII, p.378). Las leyes y mandatos de los soberanos civiles no son discutibles pero sí las doctrinas de los pastores, pues son enseñanzas y no leyes, aconsejan y, por ende, no obligan. Sin embargo, debe tomarse la precaución de no dar lugar a la enseñanza de doctrinas que puedan entrar en contradicción:

... if pastors be not subordinate one to another, so as that there may be one chief pastor, men will be taught contrary doctrines, whereof both may be, and one must be false. Who that one chief pastor is, according to the law of nature, hath been already shown; namely, that it is the civil sovereign¹⁶² (L, Parte III, cap. XXXIX, p.312).

imperial. De esta manera, sostiene la autora, Hobbes pone límites a la teología política entendida como gobierno político de la religión legitimado en dogmas.

¹⁶⁰ Recordemos que esto fue tematizado como una especie de epilepsia en el cuerpo político (L, Parte II, cap. XXIX, p.218 ingl., p.270 esp.).

¹⁶¹ “Podemos discutir las doctrinas de nuestros pastores: pero nadie puede discutir una ley” (L, parte III, cap. XLII, p.469).

¹⁶² “... si los pastores no están subordinados uno a otro, puede existir más de un pastor principal, y se enseñará a los hombres doctrinas contradictorias, de las cuales las dos pueden ser, y una de ellas será, forzosamente, falsa. Quién debe ser el pastor principal, de acuerdo con la ley de naturaleza, ha sido mostrado ya: a saber, el soberano civil...” (L, cap. XXXIX, p. 388).

De esta manera, incluso en el contexto de reducir su función a la enseñanza, los pastores deben estar subordinados al soberano civil como pastor supremo para evitar precisamente contradicciones en las doctrinas y las enseñanzas.

Hobbes sostiene que el soberano civil tiene poder para juzgar qué doctrinas son favorables o perjudiciales para la paz y determinar qué doctrinas pueden circular con la función de crear cierta conciencia compartida que conduzca a la obediencia o, al menos, que no conduzca a la desobediencia, porque sabe que “in the well-governing of opinions, consisteth the well-governing of men’s actions, in order to their peace, and concord”¹⁶³ (L, Parte II, cap XVIII, p.118). Es decir, el gobierno de las acciones depende del gobierno de las opiniones y las opiniones contradictorias o contrarias a la paz pueden llevar, como vimos en la parte dedicada a las enfermedades del cuerpo político, a la disolución del Estado:

And first, we are to remember, that the right of judging what doctrines are fit for peace, and to be taught the subjects, is in all commonwealths inseparably annexed (as hath been already proved chapter 18), to the sovereign power civil, whether it be in one man, or in one assembly of men. For it is evident to the meanest capacity, that men's actions are derived from the opinions they have of the good, or evil, which from those actions redound unto themselves; and consequently, men that are once possessed of an opinion, that their obedience to the sovereign power, will be more hurtful to them, than their disobedience, will disobey the laws, and thereby overthrow the commonwealth, and introduce confusion, and civil war; for the avoiding whereof, all civil government was ordained. And therefore in all commonwealths of the heathen, the sovereigns have had the name of pastors of the people, because there was no subject that could lawfully teach the people, but by their permission and authority (L, Parte III, cap. XLII, p.360)¹⁶⁴.

Dado que las acciones humanas derivan de las opiniones sobre el bien y el mal, es necesario que el pastor supremo en la tierra sea el soberano civil. Todos los pastores deben

¹⁶³ “...en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto ,a su paz y concordia” (L, parte II, cap. XVIII, p. 146)

¹⁶⁴ “En primer término recordaremos que, en todos los Estados (como lo hemos expresado en el cap. XVIII) el derecho de establecer qué doctrinas son convenientes para la paz y para el aleccionamiento de los súbditos, es inherente, de modo inseparable al poder civil soberano, ya resida éste en un hombre o en una asamblea. Es evidente que las acciones de los hombres derivan de las opiniones que tienen del bien o del mal, que para ellos redundan de estas acciones; por consiguiente, una vez percatados los hombres de que su obediencia al poder soberano les será más dañina que su desobediencia, desobedecerán las leyes, desintegrarán el Estado y serán motivo de confusión y guerra civil, para evitar lo cual fue instituido todo gobierno. Y así, en todos los Estados de los paganos, los soberanos tuvieron la denominación de pastores del pueblo, porque ningún súbdito podía enseñar legalmente al pueblo, sino con el permiso y autorización del soberano” (L, parte III, cap. XLII, p.447).

estar subordinados al mismo para evitar la división al interior del Estado¹⁶⁵. Las doctrinas religiosas suponen un peligro cuando enseñan la obediencia a un “poder espiritual” diverso del “temporal” o civil, ya que los temores religiosos con respecto a la otra vida tienen más peso que el temor al castigo del poder civil en esta vida¹⁶⁶. Esto se traduce en guerra civil, en desobediencia hacia el poder civil y, por ende, perturba la finalidad por la que se creó el Estado que es la paz. Por ello, todo lo que enseñan los pastores ha de ser con autorización del soberano.

Ahora bien, decíamos previamente que Hobbes distingue la enseñanza de la doctrina del gobierno mediante la ley. Más allá del poder del gobernante de autorizar o prohibir ciertas doctrinas, Hobbes es consciente de que lo que pasa por la conciencia queda fuera de la jurisdicción del soberano y abre, incluso, lugar a la pluralidad. Las órdenes soberanas pueden obligar con respecto a la acción, a la manifestación, pero no a lo que sucede en la interioridad del individuo, de modo que no puede convertir la creencia en la doctrina en ley. Hobbes apunta a crear cierta conciencia compartida con respecto a la obediencia, pero lo que importa para la convivencia es la acción y no lo que cada uno piense, siempre y cuando esto no conduzca a la desobediencia¹⁶⁷. La diferencia entre foro interno y externo, entre fe o creencia y acción, deja la conciencia fuera de la jurisdicción del soberano siempre y cuando se disocie de la acción¹⁶⁸. Por eso, con respecto a las creencias, uno puede creer lo que quiera, pero en la confesión de la misma, la razón privada debe someterse a la pública, al representante de Dios, al soberano (L, Parte III, cap, XXXVII, p.296 ingl., p.369 esp.). Sostiene Hobbes que sólo Dios conoce el corazón de los hombres, por lo que de los pensamientos y creencias íntimas los gobernantes no

¹⁶⁵ Ambas actividades le competen por tener el poder absoluto y porque, de lo contrario, podrían circular doctrinas opuestas y contradictorias que harían colapsar al Estado.

¹⁶⁶ En este sentido, Abdo Férrez (2018, p.51) sostiene que Hobbes, a la vez que postula una teología política, la limita y lo hace a través de un doble movimiento argumental que implica el “aplazamiento indefinido del llamado ‘reino de Dios’, cuya plenitud política, según Hobbes, se realizará solamente en un futuro indeterminable y sobre este mundo, con la segunda venida de Cristo (pero que no puede ser identificado, de ningún modo, con un régimen político presente)”.

¹⁶⁷ En este sentido, Hobbes es un autor que puede pensarse en términos de apertura a la tolerancia religiosa. Como señala Abdo Férrez (2018, p. 155) con la distinción entre el reino por venir y el actual “el cristianismo deviene para Hobbes una promesa, ahora sin destinatario específico, una espera con terminación indefinida, y, en el entretanto, una muestra de la pluralidad política existente de hecho en el mundo, dadas todas aquellas naciones soberanas en las cuales se practica como religión, con sus diferencias”. Lo que sí es relevante para el autor inglés es que las creencias religiosas no atenten contra la acción de obediencia al poder soberano.

¹⁶⁸ Para Fernández Peychaux (2018, pp. 58- 59), la distinción entre foro interno y externo muestra que Hobbes no elimina la tolerancia y que no neutraliza el conflicto religioso sino que, según su tesis, lo relocalizaría.

tienen noticia (L, Parte III, cap XL p.313 ingl., p.390 esp.)¹⁶⁹. En este sentido, Hobbes distingue el acto que se realiza por mandato del soberano de la creencia o el pensamiento íntimo que quedaría, así, incólume y libre de responsabilidad.

... a Christian king, as a pastor, and teacher of his subjects, makes not thereby his doctrines laws. He cannot oblige men to believe; though as a civil sovereign he may make laws suitable to his doctrine, which may oblige men to certain actions, and sometimes to such as they would not otherwise do, and which he ought not to command; and yet when they are commanded, they are laws; and the external actions done in obedience to them, without the inward approbation, are the actions of the sovereign, and not of the subject, which is in that case but as an instrument, without any motion of his own at all; because God hath commanded to obey them¹⁷⁰ (L, parte III, cap XLII, p.377).

Cristo ordenó, según Hobbes, obedecer al gobierno civil. El soberano civil no gobierna sobre la fe o la creencia, no puede por ley imponer una creencia. El nivel de la creencia no puede ser objeto de gobierno, sino sólo la acción. La creencia forma parte de la interioridad del súbdito y a ella solo accede Dios quedando fuera de la jurisdicción del soberano. Hobbes escinde la acción de la creencia ya que los actos que se cometen por obediencia al poder civil, no son pecados. Esto es así porque se trata de actos del soberano que dejan la conciencia individual libre de responsabilidad y culpa. De esta manera, distinguiendo creencia y acto, Hobbes busca minimizar el riesgo a la desobediencia por contradicción con la conciencia que era una de las enfermedades del cuerpo político que llevaba a su desintegración.

Ahora bien, esto no implica dejar la creencia sin intento de injerencia por parte de quien tiene la misión de asegurar la paz, pues esto podría impedir su misión. Las opiniones erróneas que atentan contra la obediencia, si bien no pueden ser erradicadas con certeza

¹⁶⁹ Hobbes a lo largo de la obra ronda por momentos la injerencia del soberano en la creencia, aun cuando su función sea solamente el gobierno de la acción manifiesta: “considerando que el examen de las doctrinas corresponde al pastor supremo, la persona en la cual han de creer todos cuantos no tienen revelación especial, es (en cada Estado) el pastor supremo, es decir, el soberano civil” (L, p.487, esp.). Ahora bien, en el capítulo 42 señala que cuando un súbdito realiza una acción obligado por el soberano de acuerdo a las leyes de su país y no de su propio entendimiento, esta acción no es suya sino de su soberano (L, p414 esp.). También en p.433 esp. señala que la fe interna es invisible y “está exenta de toda jurisdicción humana”.

¹⁷⁰ “... un rey cristiano, como pastor y maestro de sus súbditos, no convierte por esto sus doctrinas en leyes. Él no puede obligar a los hombres a creer, aunque como soberano civil puede hacer leyes que estén de acuerdo con su doctrina, para obligar a los hombres a ciertos actos (...). Los actos externos hechos por razón de obediencia, sin un íntimo convencimiento, son acciones del soberano, y no del súbdito que en este caso no es sino un instrumento, sin ningún estímulo propio, porque Dios ha ordenado obedecerlos” (L, parte III, pp. 467-468).

de la interioridad de los súbditos, sí pueden ser limitadas en su enseñanza. Esto es un modo de intentar penetrar en lo íntimo de cada uno, pero donde siempre queda el resquicio de la libertad de pensamiento, aunque no de acción.

A modo de síntesis de este apartado, podemos observar entonces que la figura del pastor se sitúa dentro de la discusión teológica y le sirve a Hobbes para tematizar el vínculo entre el soberano y los clérigos (también llamados “pastores”), entre el poder civil y el eclesiástico, y para distinguir la función de instrucción de la función de gobierno y, por ende, la sede de la obediencia. Hobbes recupera la metáfora del pastor en clave cristiana para reducirla a la de enseñanza y consejo, poniendo siempre como pastor principal al soberano pues es el único con capacidad de autorizar o desautorizar a los predicadores. Así, en vez de subordinar el pueblo religioso a la guía y cuidado de un pastor, Hobbes subordina los pastores al soberano civil como Pastor Supremo. Además, distingue entre creencia o fe y acción, dejando la primera fuera de la jurisdicción del soberano, pues solo Dios tiene acceso a la interioridad. El soberano en cuanto pastor supremo no es definido íntegramente en su función de gobernar sino también de instruir, pero esta es, en todo caso, una actividad entre otras que no obliga, como sí lo hace en tanto gobernante supremo. De este modo, la figura del pastor tematiza una función dentro del Estado que no tiene la capacidad de obligar o de emitir mandatos con carácter de ley. Según Hobbes, los pastores deben estar subordinados al soberano¹⁷¹.

3.3 Metáfora de la arquitectura:

La metáfora de la arquitectura o la construcción tiene una doble dimensión: la que se refiere a la función de quien crea o diseña el Estado y lo gobierna; la que se refiere al Estado como algo construido.

¹⁷¹ Para Abdo Férrez (2018, p. 170) con los desarrollos teológicos de la tercera y la cuarta parte del Leviathan, Hobbes busca mostrar que “El presente político moderno no es ni del papado imperial, ni de la teocracia, ni de los sacerdocios autonomizados, sino de los soberanos políticos mundanos que –aún con las limitaciones de cualquier ser hablante respecto del saber de Dios– determinen cuáles son las palabras, las proposiciones, los rituales, los ministros, las funciones performativas adecuadas para alabarlo; en el marco de naciones sin exclusividad ni exclusiones en torno a la elección o el favor divino, amplias en sus contenidos étnicos, plurales en sus dimensiones constitutivas”.

A. La figura del gobernante y los súbditos como arquitectos del Estado

Con respecto a la figura del gobernante o los pactantes como arquitectos del Estado tenemos un conjunto de referencias en la obra que dan cuenta de la unión de los individuos en un edificio, de un arquitecto hábil en su diseño y de un saber que debe fundar el Estado sobre bases seguras. La imagen de los individuos uniéndose en un edificio firme y duradero en el que es condición necesaria la sociabilidad y la eliminación de “asperezas” o de conductas insociables, se enmarca en el capítulo XV donde Hobbes se refiere a las leyes de naturaleza y tiene continuidad con la imagen que inicia más adelante el capítulo XXIX.

En el fragmento del capítulo XV se señala lo siguiente:

A fifth law of nature, is COMPLAISANCE; that is to say, that *every man strive to accommodate himself to the rest*. For the understanding whereof, we may consider, that there is in men's aptness to society, a diversity of nature, rising from their diversity of affections; not unlike to that we see *in stones brought together for building of an edifice*. For *as that stone which by the asperity, and irregularity of figure, takes more room from others, than itself fills*; and for the hardness, cannot be easily made plain, and thereby hindereth the building, is *by the builders cast away as unprofitable, and troublesome*: so also, a man that by asperity of nature, will strive to retain those things which to himself are superfluous, and to others necessary; and for the stubbornness of his passions, cannot be corrected, is to be left, or cast out of society, as cumbersome thereunto. For seeing every man, not only by right, but also by necessity of nature, is supposed to endeavour all he can, to obtain that which is necessary for his conservation; he that shall oppose himself against it, for things superfluous, is guilty of the war that thereupon is to follow; and therefore doth that, which is contrary to the fundamental law of nature, which commandeth to seek peace. The observers of this law, may be called SOCIABLE, (the Latins call them *commodi*;) the contrary, stubborn, insociable, froward [perverse], intractable (L, parte I, cap. XV, pp. 100-101. La cursiva es nuestra)¹⁷².

¹⁷² “Una quinta ley de naturaleza es la COMPLACENCIA, es decir, que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás. Para comprender esta ley podemos considerar que existe en los hombres aptitud para la sociedad, una diversidad de la naturaleza que surge de su diversidad de afectos; algo similar a lo que advertimos en las piedras que se juntan para construir un edificio. En efecto, del mismo modo que cuando una piedra con su aspereza e irregularidad de forma, quita a las otras más espacio del que ella misma ocupa, y por su dureza resulta difícil hacerla plana, lo cual impide utilizarla en la construcción, es eliminada por los constructores como inaprovechable y perturbadora: así también un hombre que, por su aspereza natural, pretendiera retener aquellas cosas que para sí mismo son superfluas y para otros necesarias, y que en la ceguera de sus pasiones no pudiera ser corregido, debe ser abandonado o expulsado de la sociedad como hostil a ella. Si advertimos que cada hombre, no sólo por derecho sino por necesidad natural, se considera apto para proponerse y obtener cuanto es necesario para su conservación, quien se oponga a ello por superfluos motivos, es culpable de la lucha que sobrevenga, y, por consiguiente, hace algo que es contrario a la ley fundamental de naturaleza que ordena buscar la paz. Quienes observan esta ley pueden

Los individuos aparecen como las piedras o ladrillos (*stones*), que deben acomodarse a los otros individuos para una convivencia pacífica y este acomodarse al resto y guiarse por ciertas normas comunes define la sociabilidad¹⁷³. Así, los hombres son materia del Estado. Las piedras se emparejan a los individuos, mientras que el edificio o construcción (*building*) al Estado, ya que –como se desprende de la teorización hobbesiana del pacto social - no hay sociedad posible sin Estado.

Los individuos, como piedras, deben saber ocupar el lugar que les corresponde dentro del edificio socio-estatal y el arquitecto o constructor (*builder*) debe saber eliminar, expulsar, a quien no es apto para adecuarse al Estado, a quien perturba su solidez, su firmeza. Esto tiene cierta relación teórica con el pacto social de unión y sujeción –sobre el cual profundizaremos en el capítulo III de la tesis-, pues 1) se da la unión de individuos tematizada directamente en términos de piedras que se juntan para formar un edificio y 2) se prefigura la renuncia al derecho a todo (que incluye el acto de apropiarse de cosas en detrimento de los otros). Este último punto aparece en la metáfora como el límite impuesto que significa no ocupar o acaparar más lugar del necesario. En el contexto de esta imagen, la unificación de los individuos y la sociedad en un único edificio –el Estado- requiere un conocimiento de las piedras (individuos, acciones, pasiones) y de una técnica de construcción (la ciencia civil) para poder operar con las diferencias, limarlas o utilizarlas en función de la durabilidad del edificio (el Estado), lo cual implica descartar aquella piedra (individuo) que no se deja modelar. Del mismo modo que una piedra inmoldeable debe ser eliminada, de la misma manera quien no obedece o no pacta con los demás no forma parte del Estado y se mantiene una condición de guerra para con él.

ser llamados SOCIABLES (los latinos los llamaban *commodi*): lo contrario de sociable es rígido, insociable, intratable” (L, Parte I, cap. XV, p.125)

¹⁷³ En este ejemplo, Hobbes compara el ámbito social con el ámbito de la construcción estableciendo correspondencias entre los elementos de la construcción (piedras) y los elementos de la sociedad (hombres), entre las características de algunos de ellos, a saber entre la piedra irregular, dura, difícilmente modificable, y el hombre áspero de carácter incorregible que se queda con más de lo que necesita. Asimismo establece relaciones: la piedra ocupa más espacio del que debe, quitando espacio a otra piedra y el hombre se queda con más de lo que necesita, quitando la posibilidad a otro de tenerlo. Por último, se establece una relación de relaciones y una inferencia ya que sostiene que, así como las piedras con las características citadas son eliminadas, de la misma manera el hombre con los atributos análogos debe ser eliminado de la sociedad. Es decir, del análogo base de la construcción se infiere qué debe hacerse en el análogo meta (la sociedad). Por otra parte, desde la teoría de la asignación categorial podemos pensar que la categoría base de la que son ejemplares es la de unión de partes en una estructura, pues tanto la unidad de piedras en un edificio y la unidad de los hombres en un Estado podrían verse como casos de ella.

Cabe notar que en la tradición generalmente fue la metáfora del tejido y del tejedor la utilizada para referirse al arte de gobernar una comunidad teniendo en cuenta las diferencias y la regulación de las tensiones. En Platón, por ejemplo, esta metáfora hacía referencia a la conjugación entre los elementos estáticos o conservadores y dinámicos o revolucionarios (*Político*). Hobbes, sin embargo, apela directamente a la idea del arquitecto y del edificio, es decir, a quien opera con lo duro, lo sólido, lo firme. Las pasiones humanas insociables se tematizan en términos de irregularidades, asperezas, rigidez y esto requiere que un *able architect* (L, Parte II, cap. XXIX) o *builder* (L, Parte I, cap. XV) que las corrija o que expulse de la sociedad a quien no se adapta. Haciendo leyes adecuadas se pueden, para Hobbes, corregir algunas asperezas e irregularidades.

Cabe señalar que en la tradición siempre los gobernantes fueron concebidos como arquitectos, mientras que en la teoría hobbesiana pueden pensarse dos tipos de arquitectos: por una parte, el soberano y, por otra, los individuos mismos. Los seres humanos en cuanto son los que crean el Estado a través del pacto (en este sentido los hombres mismos se unen) también son arquitectos ya que la renuncia al derecho a todo y el acto de autorización son fruto del cálculo de suma y resta de costos y beneficios, que quita poder a los súbditos para cederlo al soberano. Éste último es, una vez construido el edificio estatal, el que tiene poder absoluto para operar sobre él y delimitar espacios de acción a través de la ley. Los hombres mismos, a su vez, ordenan el Estado en tanto ministros autorizados por el soberano.

Como puede verse en el fragmento siguiente, los individuos son constructores del edificio estatal pero sin un arquitecto hábil, sin un soberano que aplique la ciencia civil y que ordene la arquitectura jurídica del Estado, los individuos quedan reunidos en un *crazy building*:

THOUGH nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their commonwealths might be secured, at least from perishing by internal diseases. For by the nature of their institution, they are designed to live, as long as mankind, or as the laws of nature, or as justice itself, which gives them life. Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault is not in men, as they are the matter; but as they are the makers, and orderers of them. For men, as they become at last weary of irregular jostling, and hewing one another, and desire with all their hearts, to conform themselves into one firm and lasting edifice; so for want, both of the art of making fit laws, to square their actions by, and also of humility, and patience, to suffer the rude and cumbersome points of their present

greatness to be taken off, they cannot without the help of a very able architect, be compiled, into any other than a crazy building, such as hardly lasting out their own time, must assuredly fall upon the heads of their posterity¹⁷⁴ (L, parte II, cap XXIX, pp.212-213).

En este fragmento que inicia el capítulo XXIX titulado “Of Those Things That Weaken or Tend to the Dissolution of a Commonwealth”, al presentar las enfermedades, que es lo que aqueja a un cuerpo ya vivo o construido, Hobbes intercala la metáfora de la construcción y del edificio entre la orgánica e incluso le atribuye una cualidad orgánica de “alocada”, “descontrolada”, “enferma”¹⁷⁵ al edificio estatal cuando no está ordenado y diseñado por este hábil arquitecto en que debe convertirse el soberano pero que supone como arquitectos iniciales a los individuos.

Es interesante notar que la metáfora del edificio y la prolongación de la orgánica en las enfermedades se unen precisamente en ese momento en que Hobbes señala lo que hace perecer al Estado y hace responsables de ello a los hombres mismos. Parecería que la metáfora orgánica y la técnica se entrecruzan para poner la firmeza en el constructo, para atribuir en parte la responsabilidad de su estructura y muerte o ruina en los súbditos y para sostener como la clave de mantenimiento y seguridad en la razón, una razón técnica y preventiva.

En efecto, Hobbes se refiere a los hombres como materia y a la vez como *makers* y *ordeners* del Estado y pone la culpa (*fault*) de la posible disolución del mismo en los hombres en cuanto hacen el Estado y no en cuanto lo componen. La seguridad del Estado

¹⁷⁴ “Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas. En efecto, por la naturaleza de su institución están destinados a vivir tanto como el género humano, o como las leyes de naturaleza, o como la misma justicia que les da vida. Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la materia; pero ellos son quienes la modelan y ordenan. Cuando los hombres se molestan con sus mutuas irregularidades, desean de todo corazón acoplarse entre sí dentro de un firme y sólido edificio, tanto por necesidad del arte de hacer leyes útiles para regular, según ellas, sus acciones, como por su humildad y paciencia para sufrir que sean eliminados los rudos y ásperos puntos de su presente grandeza; ahora bien, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, no lograrán verse reunidos sino en una edificación defectuosa, que pesando considerablemente sobre su propia época, vendrá a caer sin remedio sobre las cabezas de su posteridad” (L, Parte II, cap. XXIX, p. 263).

¹⁷⁵ En la traducción castellana hecha por Manuel Sánchez Sarto se pierde un poco la connotación semántica referida al lenguaje médico y orgánico, ya que traduce como “edificio defectuoso”. Sin dudas, hay una relación entre lo defectuoso y lo enfermo en el planteo hobbesiano y por eso, la primera “infirmity que menciona es la procreación defectuosa”. Asimismo, va en consonancia con la idea del Estado como constructo, al que le cabe más el adjetivo de defectuoso que de alocado. Sin embargo crazy indica más allá de defecto el carácter de descontrol y de conducta errática que hace referencia en la construcción metafórica de los individuos como piedras con ciertas irregularidades que, cuando no se pueden controlar deben ser eliminadas.

de no caer o perecer está dada por la razón. La razón es una razón preventiva y, sólo luego, punitiva. Incluso la pena es pensada en términos de prevención o de corrección de la acción más que de castigo por el castigo mismo.

El arquitecto en tanto diseñador de la arquitectura jurídica, en tanto gobernante, funciona - teniendo en cuenta lo recién expresado respecto a las enfermedades- como una especie de médico, pero pensando la medicina en términos preventivos y arquitectónicos, ya que diseña la estructura necesaria para que el Estado sea lo más inmune posible a las enfermedades, lo más firme y sólido posible para no verse reducido a ruinas. El diseño de un Estado duradero implica una técnica, un cálculo y una intención (*design*) que es, en última instancia, la de los creadores. El soberano como arquitecto del Estado tiene la misión de cumplir la finalidad para la cual fue construido: establecer la paz. En este sentido, debe diseñar la estructura estatal así como la arquitectura legislativa necesaria para la unidad del Estado pensando en la convivencia y habitabilidad del mismo a través de la sociabilidad, la previsibilidad, la adaptación de todos a una normativa común que implique el respeto de las leyes de naturaleza¹⁷⁶. Para esto, según Hobbes, debe recurrir, en la medida de lo posible, a reglas infalibles. Como vimos en el análisis de la metáfora orgánica, el soberano no está solo, sino que se vale del consejo y de la ayuda de otros hombres para gobernar. Estos consejeros son comparados por Hobbes a la memoria por su observación, conocimiento, experiencia. Sin embargo, la experiencia es particular y la particularidad de los juicios y apetitos representa un problema para la unidad de la multitud, pues en ella intervienen pluralidad de pasiones, afectos, intereses, experiencias¹⁷⁷. Por ello, afirma Hobbes:

When for the doing of any thing, there be infallible rules, (as in engines, and edifices, the rules of geometry,) all the experience of the world cannot equal his counsel, that has learnt, or found out the rule. And when there is no such rule, he that hath most experience in that particular kind of

¹⁷⁶ La finalidad del Estado es la conservación de la vida. La forma del Estado y la disposición de la materia, debe responder a esta finalidad. Como parte del cálculo y diseño del Estado, es necesario considerar las asperezas mismas de la naturaleza humana y los medios necesarios para crear una sociabilidad y un espacio común, el del Estado, donde cada uno tenga delimitado su lugar, sus derechos y sus deberes.

¹⁷⁷ Los seres humanos se diferencian entre sí por educación, negocios o asuntos en los que tienen experiencia, dando lugar a diferentes puntos de vista. Sin duda para Hobbes muchos ojos ven mejor que uno, pero a su vez hay intereses en juego que nublan la visión sobre los temas a discutir y decidir.

business, has therein the best judgment, and is the best counsellor. (L, Parte II, cap. XXV, p. 173)¹⁷⁸.

Si hay algún tipo de conocimiento posible que opera por reglas infalibles, entonces ese debe ser el criterio y no la experiencia en sí misma, para resolver cuestiones de gobierno y para sostener el Estado. La construcción o arquitectura del estado civil es un tipo de saber que, en concordancia con la idea de método de Hobbes, va de primeros principios a la derivación de consecuencias a través de reglas.

Dentro de los saberes que operan mediante reglas y que por ello llegan a conclusiones infalibles, Hobbes cita el de los ingenios o artefactos y el de los edificios, pues se construyen a partir de reglas geométricas que tienen en cuenta espacio, figura, extensión, magnitud, movimiento, es decir, elementos externos que no refieren a una interioridad o subjetividad. Aquí, se asocia la infalibilidad a la ciencia geométrica, a la edificación y a la ingeniería, lo cual se transfiere al plano político y va en sintonía con la búsqueda de estabilidad e infalibilidad del Estado. Puede decirse que la cualidad del producto depende a su vez de la cualidad del método y lo que buscan los individuos y el soberano es la construcción de un Estado estable.

Si siguiendo esta misma idea, Hobbes señala que la práctica en sí misma o la historia, no dan garantía de seguridad en la construcción y mantenimiento de un Estado, porque la práctica es contingente, particular. Sin embargo, una vez encontrados los principios, no pueden ser sustituidos por la experiencia práctica. Hobbes se vale, entonces, de la imagen del aprendizaje de la técnica y destreza de la construcción como aprehensión de la regla o principio de razón que hace un Estado duradero.

In those nations, whose commonwealths have been long-lived, and not been destroyed but by foreign war, the subjects never did dispute of the sovereign power. But howsoever, an argument from the practice of men, that have not sifted to the bottom, and with exact reason weighed the causes, and nature of commonwealths, and suffer daily those miseries, that proceed from the ignorance thereof, is invalid. For though in all places of the world, men should lay the foundation of their houses on the sand, it could not thence be inferred, that so it ought to be. The skill of

¹⁷⁸ “Aunque para realizar ciertas cosas existan reglas infalibles (como ocurre en ingeniería y en edificación, con las reglas de la Geometría), toda la experiencia del mundo no puede igualar al consejo que ha sido aprendido o derivado de la regla. Y cuando la norma no existe, quien tiene más experiencia en un particular género de negocios, tiene, en consecuencia, el mejor juicio, y debe ser el mejor consejero ” (L, Parte II, cap. XXV, p. 214).

making, and maintaining commonwealths, consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry; not (as tennis-play) on practice only: which rules, neither poor men have the leisure, nor men that have had the leisure, have hitherto had the curiosity, or the method to find out¹⁷⁹ (L, Parte II, cap. XX, pp.138-139).

Como dijimos previamente, a Hobbes le preocupa encontrar la clave para la creación de un Estado que perdure y se mantenga en el tiempo. Según su postura, sólo la construcción del Estado mediante reglas, mediante un saber técnico y fundacional, como el de la construcción de casas, permite sentar las bases de un Estado estable, que es el que, según las primeras referencias citadas, los individuos desean y un hábil arquitecto debe construir.

La destreza en crear y mantener Estados está en seguir reglas y principios que, cabe señalar, tienen que ver con derivar de la naturaleza humana la necesidad de un poder absoluto, que funciona como principio sin el cual ningún Estado puede subsistir. A través del recurso al método de los saberes geométricos o de ingeniería, Hobbes transforma el tradicional saber-hacer extraído de la práctica, para tornarlo una técnica científica, un saber basado en principios indubitables y en un razonamiento seguro.

And as the art of well building, is derived from principles of reason, observed by industrious men, that had long studied the nature of materials, and the divers effects of figure, and proportion, long after mankind began (though poorly) to build: so, long time after men have begun to constitute commonwealths, imperfect, and apt to relapse into disorder, there may, principles of reason be found out, by industrious meditation, to make their constitution (excepting by external violence) everlasting¹⁸⁰ (L, Parte II, cap, XXX, p.223).

¹⁷⁹ “(...) En aquellas naciones donde los gobiernos han sido duraderos y no han sido destruidos sino por las guerras exteriores, los súbditos nunca disputan acerca del poder soberano. Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan hasta el fondo ni ponderan con exacta razón las causas y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto deba ser así. La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas (L, Parte II, cap. XX, p170).

¹⁸⁰ “ El tiempo y la laboriosidad producen cada día nuevos conocimientos; y del mismo modo que el arte de bien construir deriva de los principios de razón observados por los hombres laboriosos, que estudiaron ampliamente la naturaleza de los materiales y los diversos efectos de la figura y la proporción, mucho después de que la humanidad (aunque pobremente) comenzara a construir; así, mucho tiempo después de que los hombres comenzaran a construir Estados, imperfectos y susceptibles de caer en el desorden, pudieron hallarse, por medio de una meditación laboriosa, principios de razón, que hicieran su constitución

Sin lugar a dudas la experiencia, la observación y el estudio son necesarios, pero una vez encontrado los principios de razón, se puede salir del ensayo y error, para establecer realmente constituciones duraderas. Los arquitectos del Estado, deben entonces aplicar su saber y construir en base a principios de razón. La razón dicta que todos se sometan a un poder absoluto (L, Parte II, cap.XVIII) que concentra así la razón y voluntad del Estado.

De esta manera, vemos que Hobbes utiliza la metáfora de la construcción y la edificación como camino de ciencia y la utiliza para sentar su principio fundacional del Estado en la figura del soberano, la razón soberana, el poder soberano, que debe ser hecho tan grande como los hombres puedan hacerlo. Las partes y estructuras del Estado son fruto de un cálculo y una construcción que implica un conocimiento de la naturaleza humana y del fin por el cual se crea el Estado. El único modo de hacer duradero el Estado es seguir los principios de razón, que implica el respeto por los derechos esenciales de la soberanía para que esta pueda cumplir su misión de proteger a los súbditos.

A partir de lo dicho y para cerrar, podemos ver que en el *Leviathan* hallamos la metáfora del arquitecto referida tanto al gobernante como a los individuos. Los arquitectos del Estado son de manera conjunta el soberano y los súbditos. Por una parte, los súbditos, antes de ser súbditos, son individuos y, estos individuos, son los que se unen en un edificio estatal donde se instaura un poder absoluto, tal como se lo indica su razón. Los individuos crean el Estado, con una forma –el poder absoluto-, en este sentido son arquitectos. Por otra parte, cuando están reunidos en el Estado, el rol de arquitecto, quien crea las leyes y distribuye espacios, deberes, derechos, es el soberano, encargado de dar unidad al conjunto de individuos y de pulir sus irregularidades o pasiones dañinas al Estado, para hacer del Estado un lugar habitable, de vida y seguridad. A su vez, el tipo de saber empleado en la construcción y mantenimiento del Estado, es un saber geométrico que opera, como la ingeniería edilicia, con base en reglas y principios¹⁸¹. Hobbes recurre a este saber técnico-científico en busca de estabilidad estatal.

duradera (excepto contra la violencia externa) y estos son los principios que me interesaba examinar en este discurso” (L, Parte II, cap. XXX, pp. 277).

¹⁸¹ A su vez, cabe señalar, como lo hace Galimidi (2004, p.21) que Hobbes atribuye los problemas políticos a las filosofías contradictorias del aristotelismo y la escolástica que se basan en una filosofía práctica que parte de nociones sin sentido y que adolecen de la falta de un método racional. Estas filosofías vanas y llenas de contradicciones y la credulidad de la gente habrían sido aprovechadas por facciones para promover la desobediencia.

B. El Estado como edificio

De los fragmentos citados en el apartado anterior podemos a su vez extraer las propiedades que se transfieren al Estado a partir de la imagen del edificio. En efecto, si pensamos en la figura del edificio, podemos pensar el carácter de protección hacia quienes lo habitan y, de allí, la idea de convivencia entre los habitantes del mismo que se transfiere al Estado. Esta convivencia no será posible sin paz, la cual constituye el fin por el cual se crea el Estado. A su vez, tanto en el fragmento del capítulo XV como en el del XXIX, podemos notar que los individuos mismos son materia (piedras) y constructores originarios, si bien luego el soberano mismo pasa a ser el arquitecto último. Esto muestra el carácter de constructo o artificio que tiene el Estado en tanto tal. No es meramente la unidad de una sociabilidad dada por naturaleza lo que el arquitecto tiene que sostener, sino que los individuos mismos se unen en el Estado con el fin de construir la sociabilidad.

A su vez, la tematización de los individuos como piedras con ciertas características dan cuenta de la naturaleza humana. En el marco de la construcción metafórica del Estado como edificio, Hobbes sostiene que de la misma manera que hay piedras de diferentes formas, también los seres humanos son diferentes y esta diversidad de la naturaleza humana la atribuye a la diversidad de pasiones (y en otros capítulos también de educación y constitución física), es decir, a la forma particular en que cada uno es afectado y en que responde a esa afección. Las irregularidades y asperezas de las piedras en su transferencia al plano civil tienen que ver con la dimensión afectiva y racional que mueve la conducta de cada individuo y que dan cuenta del vínculo entre los individuos o súbditos entre sí. La aspereza no es una mera propiedad de la piedra, sino que una cualidad en relación a quien entra en contacto con ella. De esta manera, las características de las piedras dan cuenta de una naturaleza humana que debe ser corregida, pulida, limitada, para que los individuos no entren en disputas entre sí. Esto permite tematizar las luchas de poder, las pasiones de la ambición, la vanagloria, precisamente desde la espacialidad y cuerpos que se encuentran u obstaculizan.

La imagen del edificio sólido, firme y duradero permite tematizar la característica que debe tener, según Hobbes. Vimos que la técnica del gobernante no es la del tejedor sino la del arquitecto, precisamente porque el tejido tiene flexibilidad, mientras que el edificio, el mundo de los objetos, permite conceptualizar la permanencia, la

previsibilidad, la estabilidad. Hobbes, en el fragmento citado del capítulo el XXIX, asocia el Estado a la idea de unidad, durabilidad y firmeza (*one firm and lasting edifice*), lo cual muestra precisamente la búsqueda de estabilidad. Esta misma, pensada en los términos edilicios de permanencia o durabilidad, se opone a lo propio de la vida que es la mortalidad, con la cual aparece en conjunto al inicio del capítulo que se refiere precisamente a las enfermedades o causas del debilitamiento del Estado. Cuando trabajamos las enfermedades del Estado, vimos que las mismas se expresan también bajo la palabra *infirmity*, lo cual da cuenta de una falta de firmeza, de fragilidad. De manera general, podemos entonces notar que la metáfora hace referencia al Estado como producto, en este caso, un edificio en pie.

A su vez, las nociones de caída o ruina, permiten a Hobbes conceptualizar cuestiones “fundamentales” en términos de cimiento. En efecto, la “caída” del Estado, por su parte, se expresa a partir “enfermedad”, de la “ruina”, destrucción, debilidad. Para Hobbes un Estado sólido tiene que estar fundado sobre buenos cimientos. Esta metáfora se usa para referirse a aquellas leyes que son fundamentales para el Estado, leyes que todo miembro debe conocer y respetar para que el mismo no se disuelva y que están a la base de cualquier estructura estatal:

For a fundamental law in every commonwealth is that, which being taken away, the commonwealth faileth, and is utterly disfundamental solved; as a building whose foundation is destroyed. And therefore a fundamental law is that, by which subjects are bound to uphold whatsoever power is given to the sovereign, whether a monarch, or a sovereign assembly, without which the commonwealth cannot stand; such as is the power of war and peace, of judicature, of election of officers, and of doing whatsoever he shall think necessary for the public good. Not fundamental is that, the abrogating whereof, draweth not with it the dissolution of the commonwealth; such as are the laws concerning controversies between subject and subject. Thus much of the division of laws. (L, parte II, cap. XXVI, pp. 191-192)¹⁸².

¹⁸² “Existe todavía otra distinción de las leyes, en fundamentales y no fundamentales; pero nunca puede comprender, en ningún autor, qué se entiende por ley fundamental. No obstante, con toda razón pueden distinguirse las leyes de esa manera. Se estima como ley fundamental, en un Estado, aquella en virtud de la cual, cuando la ley se suprime, el Estado decae y queda totalmente arruinado, como una construcción cuyos cimientos destruyen. Por consiguiente, ley fundamental es aquella por la cual los súbditos están obligados a mantener cualquier poder que se dé al soberano, sea monarca o asamblea soberana, sin el cual el Estado no puede subsistir j tal es el poder de hacer la paz y la guerra, de instituir jueces, de elegir funcionarios y de realizar todo aquello que se considere necesario para el bien público. Es ley no fundamental aquella cuya abrogación no lleva consigo la desintegración del Estado; tales son, por ejemplo, las leyes concernientes a las controversias entre un súbdito y otro” (L, Parte II, cap. XVI p.236-237).

Aquí Hobbes define lo fundamental, el fundamento, el cimiento del Estado a partir de leyes fundamentales. El cimiento, el fundamento de una construcción es aquello sin lo cual el edificio cae. Como dijimos previamente, las leyes fundamentales actúan como cimientos: sin su respeto el Estado queda en ruinas. Si en la metáfora orgánica Hobbes se refería a la soberanía como principio vital, ahora mismo a través de la arquitectónica de las leyes establece el poder del soberano como aquello sin lo cual el Estado se destruye y no puede mantenerse en pie.

La noción de fundamento tiene que ver con el suelo, con la parte más baja y profunda de algo, con la base, con lo que sostiene y sirve de apoyo a la totalidad y que es condición para que no se desmorone. También usa la palabra *ground*, asociada al ámbito de la construcción y de fundamento y fundamentación.

(...) where men build on false grounds, the more they build, the greater is the ruin: and of those that study, and observe with equal time, and diligence, the reasons and resolutions are, and must remain discordant: and therefore it is not that jurisprudentia, or wisdom of subordinate judges; but the reason of this our artificial man the commonwealth, and his command, that maketh law: and the commonwealth being in their representative but one person, there cannot easily arise any contradiction in the laws; and when there doth, the same reason is able, by interpretation, or alteration, to take it away. In all courts of justice, the sovereign (which is the person of the commonwealth,) is he that judgeth¹⁸³ (L, Parte II, cap. XXVI, p.179).

Para Hobbes, cuando hay leyes que se establecen a partir de falsos cimientos o bases, entonces sobrevendrá la ruina. Asimila conflicto y contradicción a ruina, mientras que unidad a paz y a cimiento. Una contradicción en la base de una ley, trae aparejada controversia, conflicto, desunión. Por ello, el principio para evitar la contradicción y para evitar el conflicto que se sucede de ella es hacer del soberano único juez y legislador. Es decir, hacer de su razón y su voluntad, la razón y voluntad del Estado. Para Hobbes, una

¹⁸³ “(...) cuando los hombres construyen sobre falsos cimientos, cuanto más edifican, mayor es la ruina; y, además, las razones y resoluciones de aquellos que estudian y observan con igual empleo de tiempo y diligencia, son y deben permanecer discordantes: por consiguiente, no es esta jurisprudencia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón del Estado, nuestro hombre artificial, y sus mandamientos, lo que constituye la ley. Y siendo el Estado, en su representación, una sola persona, no puede fácilmente surgir ninguna contradicción en las leyes; y cuando se produce, la misma razón es capaz, por interpretación o alteración, para eliminarla” (L, Parte II, cap. XXVI, pp. 221-222).

ley fundamental es la que obliga a hacer todo lo necesario para conservar la vida, lo cual supone la búsqueda de paz, cuyo único medio de posibilidad es el poder absoluto del soberano.

Ahora, mediante la metáfora de los cimientos, Hobbes sostiene lo mismo. Si en el Estado no se cumplen los principios básicos por los que se sostiene, se desmorona y uno de esos principios es su poder absoluto y su unicidad. Hobbes convierte la idea de que la ley no puede ir contra la razón y de que la razón y juicio del Estado son los del soberano en un cimiento o principio.

En suma, puede observarse que la metáfora del Estado como edificio permite a Hobbes tematizar: 1) el fin de sociabilidad, habitabilidad, protección propia del Estado, 2) la necesidad de firmeza, solidez y durabilidad del Estado para que pueda cumplir su fin, 3) la naturaleza del Estado como constructo en tanto creado por individuos y soberano como arquitectos, 4) la diversidad de la naturaleza humana en términos de piedras de diferentes formas, tamaños, que a veces no encastran lo suficientemente bien y constituyen un obstáculo para la estructura total por sus irregularidades y asperezas, 5) los principios fundamentales y fundacionales del Estado que son el poder absoluto del soberano y la razón artificial del Estado así como el reconocimiento de sus derechos esenciales y de los deberes de los súbditos como cimientos.

Por último, sintetizando lo dicho con respecto a la metáfora de la arquitectura que implica concebir a los individuos y al soberano como arquitectos y al Estado como edificio, podemos observar que Hobbes establece un método racional basado en la geometría, la ingeniería y la arquitectura para la ciencia política que han de aplicar los arquitectos del Estado. Esta sería la única manera de dar lugar, como producto, a un Estado con las características propias de la previsibilidad, durabilidad, estabilidad, precisamente en un mundo humano por naturaleza diverso, irregular y conflictivo. El respeto del poder absoluto del soberano y su razón como razón artificial del Estado es el principio de firmeza del Estado como constructo, principio sin el cual el Estado se desmorona y muere por las *infirmities* que lo aquejan. A su vez tanto la unión de los individuos en el Estado como su sujeción al soberano se piensan desde la imagen de la construcción, ya que los individuos se unen en el edificio estatal y el soberano otorga, como arquitecto, unidad a la pluralidad. Hobbes transforma el saber-hacer de la *techné*

que se sustentaba en la práctica en un saber basado en la razón científica y técnica, en ingeniería.

4. Conclusiones

Como señalamos en la Introducción, las imágenes tradicionales propias del hacer o saber técnico como las del tejedor, el capitán del navío o timonel, el tejedor, el pastor, el arquitecto, el médico, daban cuenta principalmente de la función del gobernante. Sin dudas, toda actividad recae sobre cierto objeto con ciertas características, pero el foco no estaba tanto en la naturaleza del Estado, pueblo o comunidad política, sino en el rol del político en o sobre ella. Sin embargo, estas imágenes tradicionales no aparecen de la misma manera en el *Leviathan*, no dan cuenta de la función del gobernante. De hecho, Hobbes cambia el uso de ellas.

Con respecto a la metáfora del gobernante como timonel, vimos que está ausente en el *Leviathan*. Solo hay una referencia al mar agitado por pasiones como la locura. El mar se asimila tradicionalmente a peligros imprevisibles que el timonel sabe sortear. Sin embargo, esta imagen no sería compatible con la ciencia civil hobbesiana, porque de lo que se trata para Hobbes es de eliminar la imprevisibilidad.

La metáfora del tejido, de tipo totalmente artesanal, que tradicionalmente combina tensión y paz, conservadurismo y cambio, no refiere en el *Leviathan* al Estado. Hobbes la utiliza 1) para referirse al discurso confuso y peligroso de los consejeros llevados por la ambición, 2) para deslegitimar la idea de que el poder pontificio es capaz de obligar, mostrando cómo se construyó esta mentira y 3) como método o camino para anudar o desanudar algo que es construcción.

La del médico, por su parte, es una figura que brilla por su ausencia aunque hay un capítulo entero dedicado a las enfermedades. Como vimos, no se hace hincapié en el gobernante como aquel que debe curar el cuerpo político, sino en la prevención a partir de la construcción de una estructura.

La metáfora del pastor es tomada del cristianismo y sirve a Hobbes para deslindar la función de enseñanza de los pastores de la de gobierno. A su vez, esto le sirve para sostener que el gobierno es principalmente sobre la acción, no sobre la creencia, aunque es necesario que no se traduzca en desobediencia y que haya una conciencia compartida

respecto a la necesidad del Estado, los derechos del soberano y los deberes de los súbditos. A su vez, esta imagen, en todo caso, tematiza las relaciones de sujeción para volver a poner al soberano como absoluto y supremo reivindicando, en todo caso, la imagen orgánica como forma de concebir el gobierno.

Dentro de las metáforas tradicionales de la *techné* sólo la metáfora de la construcción tiene fuerza dentro de la obra en relación a un método, a una técnica y a cierta naturaleza del Estado. Las metáforas del edificio, la arquitectura o la construcción le sirven a Hobbes para conceptualizar al Estado, al soberano y los individuos como arquitectos y a la ciencia política como ingeniería civil. A través de la metáfora, Hobbes hace a los individuos responsables del Estado en tanto constructores del mismo y da cuenta del Estado como constructo, como artificio. A su vez, lo conceptualiza en términos de durabilidad, solidez, firmeza y estabilidad a partir de la ciencia edilicia. Esta durabilidad se plantea en términos de estructura o arquitectura y aparece en contraposición a las enfermedades (falta de firmeza) del Estado.

Esta cuestión, es decir, la relación de la metáfora del plano de la construcción y diseño con la de las enfermedades, sugiere cierta explicación de por qué Hobbes no recupera la del médico. El foco está en lo que quiebra al Estado o en lo que lo hace durar desde un saber geométrico, predictivo, infalible. Si el cuerpo político se enferma, es que falló algo de la estructura, de la arquitectura del Estado construido para funcionar sobre un cuerpo. Para Hobbes, el médico no es el soberano *per se*, sino que el antídoto es la razón, concebida en términos de sugerencia para la paz. Sin dudas, el soberano tiene que ejercer un buen gobierno en relación a la nutrición del Estado y la instrucción, pero en lo estructural, aunque diseñe las leyes sin obediencia no hay medicina posible.

Este vínculo entre organismo y construcción de una estructura nos habilita, a su vez, a pasar al siguiente capítulo, pues ambos dominios se unen en la figura del autómeta. Esta imagen da vida y dinamismo al edificio y, a la vez, atribuye carácter artificial y estructural al cuerpo político. Da cuenta de la construcción del Estado con reglas infalibles como las de la construcción de edificios y de la geometría en términos de ingeniería y, al mismo tiempo, conceptualiza la unión de elementos en un todo que funciona como un cuerpo vivo, con movimiento, capacidad de acción. El autómeta une las dos tradiciones metafóricas, a saber la orgánica y la técnica, dando lugar a una nueva manera de entender el Estado y la política.

CAPÍTULO III. LA METÁFORA DEL AUTÓMATA

1. Introducción

Como hemos señalado anteriormente, para entender el uso de la imagen del autómata en el *Leviathan* es preciso recordar las imágenes que se utilizaban en la tradición de filosofía política para dar cuenta de las propiedades y la naturaleza de la comunidad política y del conocimiento del gobernante. En primer lugar, la tradición de pensamiento político anterior a Hobbes utilizó imágenes provenientes del ámbito artesanal que hacían referencia principalmente al conocimiento que debía tener el gobernante para mantener la unidad política, para legislar, para conservar el orden. Nos encontramos, de esta manera, con un uso de las imágenes procedentes del ámbito de la *techné* que dan cuenta del saber del gobernante y de cómo ha de aplicarlo. Por su parte, la imagen orgánica tradicionalmente dió cuenta de la prioridad de la comunidad por sobre el individuo y de la configuración de un orden político o jerarquía que reproducía el orden cósmico o natural. O sea, la metáfora orgánica tradicional supone una dimensión ontológica en la concepción de la comunidad política. En general, el organismo hace referencia a un todo, donde el todo es más que la suma de las partes y es aquello primero en virtud de lo cual cada una de estas partes adquiere sentido o función. A su vez, refiere a una unidad con jerarquía interna, donde las partes influyen sobre el todo y el todo sobre las partes. Si pensamos en el arco histórico que va desde los antiguos hasta Hobbes, encontramos que la imagen privilegiada para dar cuenta de la naturaleza del orden político era la del ámbito del organismo, del cuerpo. Esta imagen aparece repetidamente a lo largo del pensamiento occidental para conceptualizar lo político y lo social.

Ahora bien, ¿cuál era la relación entre estas dos imágenes con anterioridad a la tradición que inaugura Hobbes? El cruce entre lo orgánico y lo artesanal se inscribía tradicionalmente en la figura del gobernante como médico, ya que es quien posee el conocimiento técnico necesario para mantener la salud del cuerpo político. El saber artesanal o técnico se orienta a un fin: restaurar el orden natural perdido o mantenerlo. Sin embargo, a partir de Hobbes hay un giro en el uso y relación de ambas imágenes para

conceptualizar el Estado y los lazos políticos, pues lo orgánico y lo artesanal o técnico se entrecruzan y distinguen a partir de lo mecánico como imagen del mundo y del artificio como intervención en el mundo. Estos entramados representacionales, aplicados al campo de la política, se traducen en cambios conceptuales que cristalizan en y a partir del pensamiento hobbesiano.

Teniendo en cuenta el contexto de Hobbes del paso del organicismo renacentista y de las categorías aristotélicas al mecanicismo, nos encontramos con que una de las imágenes centrales que muestra las rupturas y continuidades entre las imágenes del organismo y de la *techné* en el campo de lo político es la del autómatas o máquina, utilizada por primera vez en el siglo XVII por Hobbes para caracterizar al Estado (Schmitt, 2002). Con Hobbes asistimos a un cruce entre lo orgánico y lo artificial que se establece desde la imagen del autómatas para dar cuenta no ya sólo del saber del gobernante sino de la naturaleza y las propiedades del Estado en tanto creación humana.

La metáfora del Estado como autómatas traslada simultáneamente propiedades del ámbito de los relojes o aparatos con movimiento autónomo y del ámbito del organismo al Estado. De este modo, la metáfora tiene dos partes constitutivas. Por un lado, la que se refiere al Estado como organismo y como hombre, en tanto el mismo, a su vez, puede concebirse como automatismo. Por otro, la que da cuenta de la condición *artificial* del Estado como producto de la *techné* al modo de un reloj. Se trata de una *techné* que, como vimos en el capítulo anterior, pasa a concebirse como ciencia aplicada y geométrica, como ingeniería. De esta manera, la metáfora del Estado como autómatas incluye la imagen del Estado como hombre artificial, ya que se compara al Estado con un hombre o unidad construida al modo de un reloj.

En este capítulo procederemos a reconstruir los elementos de la imagen del autómatas y su articulación en el *Leviathan* para dar cuenta del concepto de Estado. El capítulo consta de tres partes. En primer lugar, recuperaremos el concepto y desarrollo de relojes y autómatas en la época. Luego, analizaremos el antecedente en la obra hobbesiana del uso de esta metáfora aplicada a lo político en *De Cive*. Finalmente, abordaremos las referencias directas e indirectas de Hobbes al autómatas en el *Leviathan*, focalizando principalmente en la *Introducción*.

2. Relojes y autómatas en el contexto de Hobbes

Hobbes escribe en una época de transición entre la visión aristotélica y renacentista de la naturaleza y la mecanicista. Para el paradigma aristotélico y escolástico, así como también para el Renacimiento, la naturaleza es un gran organismo.

Según el paradigma aristotélico, los cuerpos naturales¹⁸⁴, es decir orgánicos, animales, tienen ciertas características que los diferencian de los cuerpos artificiales. Con respecto a lo propiamente orgánico y animal, se consideraba que los cuerpos naturales tienen la causa del cambio o del movimiento en sí mismos y son capaces de engendrar otros cuerpos naturales. En cambio, los cuerpos artificiales tienen el principio de cambio fuera de ellos mismos (tienen su ser por quien los crea) y no pueden engendrar otros cuerpos. A su vez, Aristóteles señala cuatro causas de las cosas: material, eficiente, formal y final. En el caso de los cuerpos naturales, tienen la causa formal y final en ellos mismos, ya que la forma es aquello que algo es y la causa final es el desarrollo de las potencialidades de ese cuerpo natural, la realización de su forma. En el caso de la causa eficiente, la tienen en otros seres naturales, que son quienes los procrean. En cambio, los cuerpos artificiales tienen sus causas eficiente, formal y final fuera de sí mismos (son externas) y en cuerpos de otra naturaleza: en una escultura la materia es el bronce, la causa eficiente es el artífice y sus herramientas, la causa formal es la forma que se le imprimirá (la figura de Zeus) y la final es el fin para el cual fue hecha (embellecer). En el caso de los cuerpos naturales tienen sus causas en sí mismos y no en algo externo.

En el Renacimiento, por su parte, en el marco de un animismo vitalista, la naturaleza empieza a ser concebida como un gran organismo y una gran máquina donde lo natural, lo sobrenatural y lo artificial se entrelazan a través de fuerzas ocultas que se pueden manipular con fines técnicos. Hay una correspondencia entre las partes y el todo,

¹⁸⁴ Cabe señalar que Aristóteles no define “naturaleza” sino “ser por naturaleza”, lo cual, como sostiene Hernández Reynés (2009, pp.290-291), permite pensar en términos de causa de algo que cambia pero que permanece siendo lo mismo a lo largo de esos cambios.

Sostiene Aristóteles (*Física*, II, 192 b): “De los entes, unos son por naturaleza, otros por otras causas; por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y el agua (pues de estas cosas y de otras semejantes decimos que son por naturaleza), y todos ellos parecen diferenciarse de los que no están constituidos por naturaleza; ya que cada uno tiene en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, unos en cuanto al lugar, otros en cuanto al aumento y la disminución, otros en cuanto a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir y cualquier otra cosa de este género, en tanto que en cada caso las predicamos así, es decir, en cuanto que son productos de la técnica, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio, sino solamente en cuanto tienen el accidente de ser de piedra o de tierra o de una mezcla de ambas y bajo este respecto; pues la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que se da primariamente por sí y no por accidente”.

entre el microcosmos y el macrocosmos, que permite operar sobre la realidad a partir de distintos niveles de ella (Turró, 1985).

El paradigma aristotélico entra en crisis cuando aparecen artefactos como los relojes y otros autómatas que dan cuenta de objetos creados, es decir, cuerpos artificiales, que tienen el principio de movimiento en sí mismos. Por ello, cae la distinción aristotélica entre *naturalia* y *artificialia*. Con respecto a la crisis del paradigma renacentista, debemos señalar que, con la nueva ciencia del siglo XVII, las fuerzas ocultas y animistas pierden su carácter misterioso, prodigioso o sobrenatural, pues se matematizan y se convierten en variables manipulables por un método racional, científico, matemático. De esta manera, a partir del siglo XVII, el universo y el organismo se consideran como una máquina constituida por mecanismos internos, donde lo que interviene son cuerpos (materia) y causas eficientes. Esto da lugar a un nuevo paradigma: el mecanicista.

El mecanicismo científico supone, entonces, dos cuestiones fundamentales que se dan en conjunto y que quiebran con el paradigma anterior: 1) se piensa el mundo natural como si fuese una máquina que funciona a través de piezas materiales que actúan unas sobre las otras para mover el conjunto: ruedas, engranajes, resortes, son cuerpos materiales que se mueven según leyes mecánicas, 2) se matematiza el mundo material al representarlo como conjuntos de trayectorias, como espacios que se pueden cuantificar (Turró, 1985: 375-376).

El mecanicismo hace referencia a la dimensión cognoscitiva en cuanto se comprende el mundo como si fuese una máquina¹⁸⁵. Sin embargo, a su vez, abre la dimensión técnica, la posibilidad de intervención y reproducción del orden natural o nuevo, a partir de esa misma concepción mecánica que opera con cuerpos y movimientos. Por ende, el cambio significativo que introduce el mecanicismo puede considerarse desde, al menos, dos puntos cruciales: 1) desde su modo particular de conceptualizar la naturaleza a partir de la imagen de la máquina que implica un modo de aproximarse a la realidad basado en la reducción de la explicación de la naturaleza en términos de cuerpos en movimiento, 2) por su capacidad de intervención en el mundo, de creación de objetos artificiales, por su sentido técnico (Negri, 2008, Turró, 1985).

¹⁸⁵ El mecanicismo es la filosofía natural predominante del siglo XVII y concibe lo existente como un agregado o unión de partículas en movimiento y reposo. Su principio fundamental es “representar los fenómenos de la naturaleza como similares o equivalentes a las acciones de las máquinas. Para los filósofos mecanicistas, finalmente, como para la mayor parte de sus contemporáneos, la máquina arquetípica era el reloj” (Mayr, O. 2012, p.93, citado en Ceballos Speranza, 2014, p.39).

Hobbes usa la imagen del reloj o autómatas para dar cuenta del Estado y lo hace desde un paradigma mecanista. Sin embargo, aunque esta corriente de pensamiento se afianza en el siglo XVII con la nueva ciencia y con un sentido científico y técnico/tecnológico (Balzi, 2014), debemos retroceder al desarrollo de los relojes y autómatas hacia fines de la Edad Media como una de sus condiciones de emergencia. Son artefactos creados por el ser humano legados por la tradición de saber artesanal europea bajomedieval y son los que hacen caer el paradigma aristotélico en lo que respecta a la distinción entre cuerpos naturales y artificiales¹⁸⁶.

La invención y desarrollo de relojes mecánicos y figuras automáticas fue fruto de un saber artesanal caracterizado por ser pragmático y empírico. Este saber acumulativo fue dando paulatinamente como resultado mayor precisión, siendo el artesano o el orfebre su creador y no el científico propiamente dicho. Si bien existían relojes de sol y de agua –estos últimos antecedentes de los mecánicos al funcionar con el movimiento del agua que accionaba ciertos mecanismos y marcaba regularidades –, el cambio significativo estuvo dado por la invención de relojes mecánicos que fueron ganando precisión, confiabilidad, portabilidad, popularidad y masividad (Ceballos Speranza, 2014, p.42).

Aunque no hay demasiado conocimiento al respecto, sí hay evidencia de que los primeros relojes mecánicos habrían aparecido hacia el 1300 al norte de Italia o Inglaterra (Mayr, O. 2012, p.18 citado por Ceballos Speranza, 2014, p.43), posibilitados por la emergencia previa de la tecnología de ruedas dentadas que hacían de engranajes. Ya en 1410, Brunelleschi había inventado el primer reloj portátil a través de un sistema de cuerdas y también había diseñado una grúa mediante un mecanismo de engranajes, poleas, tornillos y árboles. Esta se movía accionada por un eje central impulsado por una yunta de bueyes. En torno a 1495, Da Vinci había diseñado lo que sería un modelo de autómatas. Por medio de un mecanismo de ruedas y engranajes, cables y poleas había bosquejado un caballero armado mecánico. Según el diseño, este caballero sería capaz de reproducir movimientos humanos tales como sentarse, pararse, cruzarse de brazos, mover la cabeza, levantar el visor del casco.

Según Mayr, la historia del desarrollo de los relojes mecánicos podría dividirse en tres fases. La primera data entre 1300 y 1500, período en que los relojes funcionaron a

¹⁸⁶ Caída la distinción aristotélica entre *physis* y *techne*, *naturalia* y *artificialia*, debido, entre otras causas, a la caída de la tesis de que solo lo natural se mueve por sí mismo, lo natural y lo artificial se identifican (Turró, 1985)

través de un sistema de pesas y, aun de grandes dimensiones, se colocaron en las torres de las ciudades adquiriendo visibilidad. Luego, hacia la segunda mitad del siglo XVI se habría difundido más su uso, habrían ganado precisión y habrían devenido incluso instrumento científico, uniendo técnica y ciencia. Empezó a darse un trabajo colaborativo entre artesanos e ingenieros y hombres de ciencia, contribuyendo a la revalorización de los mismos y de las artes mecánicas. En esta etapa se desarrollaron relojes portátiles que llegaron a parte de la población y se avanzó en la creación de autómatas que imitaban los movimientos de los astros y de los seres humanos o animales¹⁸⁷. En cuanto a la tercera fase, estaría dada por la mayor precisión en los relojes gracias a los trabajos de Galileo en 1641 sobre el principio de oscilación del péndulo y Huygens que construyó el primer reloj mecánico de péndulo en 1657.

Como consecuencia del éxito en la creación, precisión y portabilidad, el reloj automático y las figuras humanas automáticas devienen un símbolo de progreso técnico-tecnológico¹⁸⁸ (Balzi, 2014). La técnica y la tecnología pasan a tomar progresivamente relevancia sobre la mera contemplación (Turró, 1985:56-57), ocupando el lugar que desde Platón y Aristóteles tenía la *theoría* frente a los saberes prácticos y técnicos¹⁸⁹. Ahora, el desarrollo de las ciudades y el crecimiento económico va a la par del desarrollo técnico y del desarrollo del conocimiento. Las artes mecánicas van ganando lugar en los círculos académicos.

Señala Rossi:

Algunos de los procedimientos de que se sirven los hombres para producir objetos de uso corriente o para construir máquinas, para modificar y alterar la naturaleza mediante la labor de las manos, ayudan a lograr el conocimiento efectivo de la naturaleza bastante más que aquellas construcciones

¹⁸⁷ Estos autómatas se incorporaron a relojes de sobremesa en los siglos XVI y XVII y a los relojes de las catedrales de las ciudades.

¹⁸⁸ Según Balzi (2014, p.7), el reloj automático se convierte en símbolo del progreso técnico y tecnológico, técnico en cuanto “producto del trabajo exclusivo de artesanos y constructores” y tecnológico en cuanto “resultado de la aplicación a la producción de ingenios de descubrimientos científicos”. Nosotros no usaremos esta distinción con el fin de que se vea la continuidad de Hobbes dentro de la tradición de la *techné* y el quiebre que el mismo genera convirtiéndola en ingeniería científica con el mecanicismo y la nueva ciencia.

¹⁸⁹ Recordemos, que la naturaleza ya no es la única en que las cosas surgen y se mueven por sí mismas, porque ahora el artificio, la técnica, la fabricación, puede reproducir artificialmente estas características de la vida y, en este contexto, la técnica, el saber artesanal, fabril, empieza a tener una preponderancia que no tenía antes en la filosofía, donde el saber contemplativo de la naturaleza primaba sobre la creación y, donde la naturaleza, en su sentido ontológico, era perfecta *per se*.

intelectuales o aquellos sistemas filosóficos que acaban por impedir o limitar la exploración activa, por el hombre, de las cosas naturales (Rossi, 1970 p. 41, citado en Ceballos Speranza, 2014, p.41).

Los relojes automáticos, como señalamos, devienen un gran símbolo de progreso y son cada vez más populares en las cortes. Son objetos de admiración, una muestra del artificio que los seres humanos pueden crear: la creación y la reproducción de una naturaleza a partir de la manipulación de las fuerzas de la naturaleza. Si bien, ya hacia el siglo XIV encontramos el desarrollo de autómatas contruidos a partir de la manipulación y cálculo de engranajes, pesos, contrapesos y otros aparatos o piezas capaces de transmitir el movimiento (Turró, 1985, 56-60), se trataba más bien de un conocimiento empírico-pragmático y no de un sistema de saber que hubiese dado lugar a un conocimiento científico. En efecto, antes que llegasen a concebirse como un mero sistema de piezas, movimiento, causas y efectos entre cuerpos, la novedad que significó la invención de los autómatas y su progresiva popularidad llegó a generar la admiración propia de lo extraordinario, lo sobrenatural, capaz de seducir a las cortes, el pueblo y el desarrollo del pensamiento animista. Por ello, en el contexto renacentista, se entremezclan en la visión de la naturaleza como máquina animada y organismo vivo, lo natural y lo sobrenatural, lo ordinario y lo extraordinario, lo cotidiano y lo admirablemente milagroso. Como señalamos al inicio de este apartado, durante el Renacimiento las figuras automáticas quiebran la visión aristotélica de que solo lo natural puede moverse por sí mismo y empieza a verse la naturaleza como un organismo vivo que es a la vez una gran máquina movida por fuerzas animistas.

Ahora bien, estas creaciones humanas introducen un giro en las concepciones de naturaleza y artificio que, si bien viene perfilándose desde el desarrollo del saber artesanal entre los siglos XIV y XVI, adquiere nuevas dimensiones hacia el siglo XVII con la llamada Revolución científica.

La física, la mecánica, la astronomía, son artes que van buscando mayor precisión y exactitud. Por ello, si bien en un principio era un saber empírico y pragmático el que construía los relojes, ahora el reloj ya no es mera construcción artesanal sino que se transforma en la “realización consciente de una teoría” (Koyré, 1994, p. 139). Hay ya un conocimiento científico a su alrededor y las artes aplicadas y las ciencias mismas buscan mayor precisión gracias a instrumentos como el reloj que lo proveen.

Para el siglo XVII, con la nueva ciencia, ya no intervienen fuerzas animistas sino que todo queda claramente expuesto y explicado a partir de leyes mecánicas, de causas y efectos en el movimiento de los elementos o cuerpos. El mecanicismo como filosofía de la naturaleza explica la realidad a partir de su cuantificación y materialidad: cuerpos, movimientos, extensión, magnitudes.

Los autómatas, como lo indica su etimología, son objetos que tienen el principio de movimiento (*motus*) en y por sí mismo (*auto*). En este sentido, los autómatas, en cuanto artefacto producido a través de la aplicación de principios mecanicistas, son un artefacto mecánico que obra y se mueve por sí mismo a través de la articulación de piezas, causas eficientes y transmisión de movimiento. Ahora bien, dado que la naturaleza era lo que se movía por sí mismo, se abre la posibilidad de entender lo natural a partir de la máquina. Si bien en autores como Bacon¹⁹⁰ aun es la máquina la que imita la naturaleza, en autores como Hobbes comienza a emerger la idea de que es la naturaleza la que funciona como una máquina, poniéndose como principio ontológico y epistemológico el mecanicismo.

En este contexto, uno de los grandes saltos de la época de Hobbes se da con el hecho de que el autómata, como artefacto que tiene el principio de movimiento en sí mismo, se vuelve modelo para entender el universo – Kepler compara el universo al reloj- y también el cuerpo biológico. Precisamente los autómatas son, preponderantemente, figuras humanas o animales –como los que se encuentran en las torres de las iglesias y catedrales- cuyos movimientos se ponen en acción por un mecanismo interior que permite simular los movimientos de los seres humanos.

Ahora la primacía la tiene la máquina como modelo epistemológico que permite abordar la naturaleza desde una nueva ontología: cuerpos, movimientos, extensión, magnitudes y causas. El hombre mismo pasa a ser pensado en términos de máquina¹⁹¹:

¹⁹⁰ En el aforismo 85 del *Novum Organon*, Bacon escribe con respecto a los relojes: “parecen imitar los movimientos celestes con los de sus ruedas y las pulsaciones orgánicas con sus pulsaciones sucesivas y regulares” (Bacon, 1984, pp.55-56, citado en Ceballos Speranza, 2014, p.51).

Para Bacon y autores renacentistas hay un paralelismo entre cómo operan las fuerzas de la naturaleza y ciertos atributos de los relojes como “la paciencia y el movimiento preciso y regulado de los instrumentos”, siendo “justamente esta regularidad natural, a través de su reproducción por un elemento mecánico, lo que brinda honor a ese elemento, en este caso el reloj” (Ceballos Speranza, 2014, p.52). Lo natural tiene primacía por sobre lo artificial y mecánico y hay una obediencia a las leyes de la naturaleza para dominarla a través del artefacto.

¹⁹¹ En el siglo XVII se empieza a bosquejar la idea del hombre como máquina y no ya solo del universo como máquina, idea que retornará en la cultura occidental con La Mettrie y llegará a nuestra contemporaneidad, si bien abandonada pocas décadas después del uso de Hobbes en el *Leviatán* cuando el organicismo de las ciencias biológicas pasa a ocupar el primer lugar y el mecanicismo a decaer (Balzi, 2014, p.423).

una máquina con mecanismos propios como lo son las vísceras, los músculos, los nervios como encontramos en el *Tratado del Hombre* de Descartes¹⁹² (publicado en 1662 aunque escrito a comienzos de la década de 1630) y como encontramos también en el *Leviathan* de Hobbes (1651) y en el texto de William Harvey *Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales* (1628)¹⁹³. Si bien no se sabe si Hobbes se basa en Descartes, en este punto, lo cierto es que hay un espíritu de época dado por estas condiciones materiales de desarrollo de la técnica y de los relojes y autómatas, que hace que autores como Kepler, Descartes y Hobbes los usen como metáforas para conceptualizar o facilitar la comprensión de la naturaleza, el ser humano y el Estado, respectivamente¹⁹⁴.

La gran innovación de Hobbes fue precisamente la de conceptualizar al Estado a partir del autómata en vínculo con la imagen del Estado como hombre o cuerpo artificial. Si bien la imagen de la comunidad política como un cuerpo no es nueva, sí lo es el foco en su carácter de máquina más que de organismo. Con esto, aludimos a la cualidad del Estado en tanto artefacto con funcionamiento y regulación propia al modo de un reloj o autómata, donde la disposición de las piezas y sus resortes dan lugar a su movimiento y función.

Por último, cabe destacar que el mecanicismo del siglo XVII formulado a partir de la Revolución Científica implica no sólo dos componentes esenciales para explicar la realidad como lo son los cuerpos y el movimiento, sino también la idea de método. Se

¹⁹² Descartes establece una analogía entre las partes del cuerpo humana y una fuente que sería automática: los nervios son tubos, los músculos y tendones los ingenios y resortes, el corazón un manantial, etc. Se añade el alma racional a esa máquina en el cerebro como fontanero que con sus registros puede controlar los movimientos de la fuente (Descartes, 1990, pp. 35-36). Al final, por otra parte, establece la analogía con el reloj, ingenio automático de popularidad en la época, donde las funciones y disposiciones de los órganos y sistemas de esta máquina que es el cuerpo humano se analogan a “los movimientos de un reloj de pared u otro autómata, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y ruedas” (Descartes, 1990, p. 109). También en el *Discurso del Método* (1637) compara la el mecanismo de circulación de la sangre con “el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, situación y figura de sus contrapesos y de sus redes” (Descartes, *Discurso del Método*, 1983, p.87).

¹⁹³ Antecedentes de esta maquinización del hombre se encuentran en la obra de *Antoniana Margarita* del médico español Gómez Pereira de 1554 y *De humani corporis fabrica* de Vesalio publicada en 1543 (Balzi, 2014, p.19).

¹⁹⁴ Señala Mayr (1986, p. 29) que en los siglos XVII y XVIII, la metáfora del reloj fue una de las más frecuentes, lo cual denota la aprobación pública de la que gozaba y cómo la misma era una forma de llegar a la mentalidad colectiva. Algo nos dice de la sociedad misma. Así, la metáfora del reloj pasa a ser un medio de acceso a la mentalidad colectiva”. En la misma línea, según Balzi (2014:7), la difusión de los relojes automáticos y las figuras humanas automáticas, habría hecho que aparecieran en los textos filosóficos y de otros géneros en la época debido a su capacidad para atraer la atención y comprensión de los lectores. Así, la imagen del reloj aparece en textos como los de Descartes -que compara el cuerpo humano con un reloj-, Kepler -quien compara el universo con el reloj- y Hobbes que compara al Estado con un reloj y con el hombre-máquina (Balzi, 2014, Bredekamp 2018, p.86).

deja de lado la idea de un saber al que se llega meramente de manera empírica, pragmática, gradual, acumulativa y se pasa a una organización en pasos que van hilándose de manera deductiva y a partir de hipótesis para poder explicar y manipular la realidad. En este sentido, sostiene Balzi (2014, p. 17) que hay un vínculo esencial “entre la maquinización de la imagen del ser humano y la hegemonía otorgada a la noción de ‘método’ en algunas de las obras principales del siglo fundante de la Modernidad en Occidente”. La imagen de la naturaleza como máquina pasa a ser diferente a la renacentista y es correlativa al interés por el método característico de la modernidad.

Hobbes, al igual que su contemporáneo Descartes, busca un método para sentar la ciencia sobre bases seguras y desecha el saber acumulativo y empírico como método de ciencia. Si bien el nominalismo de la experiencia y el materialismo son las premisas, el método es un método deductivo que deriva las consecuencias de esas premisas para llegar a un saber necesario, garante, seguro. A su vez, el método y el conocimiento se aplica a lo que tiene un carácter de constructo.

Tanto en *Leviathan* como en *De Cive* el método y la posibilidad del saber aparecerá asociado a la capacidad productiva del hombre –*maker's knowledge* (Child, 1953, Kahn, 2020) - que, bien sostiene Balzi (2014, p.28), alcanza un estatuto inédito en la Modernidad.

A partir de bases materialistas y de los cambios en cuanto al método, Hobbes maquina metafóricamente al hombre y al Estado (Balzi, 2014). Como señalamos en la introducción a esta parte de la tesis, Hobbes apela a la imagen del autómatas, del reloj y del hombre artificial para dar cuenta del Estado.

A continuación, nos centraremos en el uso de la metáfora del autómatas en *De Cive* como antecedente del *Leviathan*. Luego, nos referiremos a la metáfora del autómatas en el *Leviathan*. En ambos casos, reconstruiremos las propiedades y relaciones que se transfieren del dominio del autómatas al ámbito del Estado.

3. La metáfora del autómatas en *De Cive*

Dentro de la obra hobbesiana, la imagen del autómatas o reloj para dar cuenta de lo político hace su aparición en dos obras claves, *De Cive* (1647) y *Leviathan* (1651). Uno de los objetivos de este capítulo de la tesis es mostrar cómo Hobbes construye el concepto

de Estado en el *Leviathan* a partir del modelo del autómeta. Sin embargo, es relevante considerar también *De Cive*, en tanto obra anterior que recurre a la imagen del autómeta y que prelude ciertos aspectos retomados en el *Leviathan*, permitiendo así arrojar luz y comprender mejor la construcción del concepto de Estado en esta última obra.

Cabe destacar que, en ambos casos, la figura aparece en un lugar central de la obra como lo es el *Prefacio* a la segunda edición de *De Cive* y la *Introducción* del *Leviathan*. En *De Cive*, aparece cuando Hobbes hace una presentación del método que debe seguir la ciencia política y, en el *Leviathan*, cuando presenta la estructura de la obra y de su concepción del Estado, respectivamente. Esta figura es retomada a partir de la imagen de un cuerpo humano y de una persona artificial a lo largo del *Leviathan*, para culminar, en *A Review, and Conclusion*, refiriéndose a la doctrina del Estado como la doctrina del cuerpo artificial. En este apartado procederemos a mostrar cómo aparece la imagen del autómeta en *De Cive* y analizaremos qué propiedades o características se tornan centrales para caracterizar al Estado hobbesiano. En el próximo apartado, haremos lo mismo con el *Leviathan*.

En el *Prefacio* a la segunda edición de *De Cive*, aparece por primera vez la imagen del reloj en la obra hobbesiana para referirse a cuestiones del ámbito de lo político. En este fragmento, el uso de la figura del reloj permite dar cuenta del método para llegar a los fundamentos del gobierno civil:

Concerning my Method, I thought it not sufficient to use a plain and evident style in what I had to deliver, except I took my beginning from the very matter of civill government, and thence proceeded to its generation, and form, and the first beginning of justice; for every thing is best understood by its constitutive causes; for as in a watch, or some such small engine, the matter, figure, and motion of the wheelles, cannot well be known, except it be taken in sunder, and viewed in parts; so to make a more curious search into the rights of States, and duties of Subjects, it is necessary, (I say not to take them in sunder, but yet that) they be so considered, as if they were dissolved, (i.e.) that wee rightly understand what the quality of humane nature is, in what matters it is, in what not fit to make up a civill government, and how men must be agreed among themselves, that intend to grow up into a well-grounded State. Having therefore followed this kind of Method; In the first place I set down for a Principle by experience known to all men, and denied by none, to wit, that the dispositions of men are naturally such, that except they be restrained through feare of some coercive power, every man will distrust and dread each other, and as by naturall right he may, so

by necessity he will be forced to make use of the strength hee hath, toward the preservation of himself (*De Cive*, Preface, p.32. La cursiva es nuestra)¹⁹⁵.

En este fragmento, Hobbes utiliza la figura del reloj o una pequeña máquina o aparato para exponer el método que debe seguir la ciencia política. Propone partir de la materia del gobierno civil para ir a su generación, forma, y al comienzo de la justicia, pues sostiene que todo se entiende a partir de sus causas y que se debe proceder de la misma manera como se procede con un reloj o una pequeña máquina/ingenio. Así como en un reloj la materia, figura y movimiento de las ruedas se comprende a partir de la consideración de sus partes, es decir, desmontando el reloj en sus elementos, de igual manera la materia del gobierno civil, los derechos de Estado y los deberes de los súbditos se pueden comprender sólo considerándolos *como si* estuviesen disueltos. En este sentido, según el pensador inglés, se debe analizar la naturaleza humana y cuál es su aptitud o inaptitud para constituir, fabricar, componer, unirse en ese todo que es el Estado y cómo deben concordar en entre sí (“how men must be *agreed* among themselves”) para crecer en un Estado bien fundado.

Aquí aparecen, al menos, dos cuestiones relevantes que sientan dos antecedentes para nuestra consideración del *Leviathan*: 1) la relación entre política y física, que puede pensarse tanto desde el punto de vista de la ciencia y del método como desde el lado de la naturaleza de los objetos comparados y 2) aspectos coercitivos (*coercive power*) y consensuales (*agree*) vinculados a la aparición del campo semántico del autómatas.

Con respecto a la primera cuestión, siguiendo a Malcolm (1990) y Rodríguez Rodríguez (2008), se puede distinguir entre los críticos dos posturas principales en lo que se refiere al debate de la relación entre la ciencia física y la ciencia política. Una parte

¹⁹⁵ “En lo que se refiere a mi método, no me ha parecido suficiente utilizar un estilo sencillo y claro en lo que tengo que decir, sino que también he empezado tratando del asunto del gobierno civil mismo, para de ahí proceder con lo que se refiere a su generación y forma y a los principios de la justicia. Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como en un reloj u otra máquina pequeña, la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado. Habiendo, pues, seguido este tipo de método, establezco antes que nada este principio que todos los hombres conocen y que ninguno niega, a saber: que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo” (*De Cive*, Prefacio, pp. 51-52).

sostiene la autonomía de la ciencia política y la otra parte afirma que habría cierto tipo de dependencia entre política y física. A su vez, esta última tiene, al menos, dos versiones: la fuerte y la débil. Según la tesis fuerte, Hobbes derivaría la política de la física a través de la psicología, teniendo en cuenta que los principios físicos de cuerpo y movimiento son la base para deducir la configuración política (Alan Ryan, 1970). Es decir, a partir de la mecánica de las pasiones humanas, Hobbes deduciría la unión en el Estado y la forma y característica del mismo, dotándolo de cierta necesidad natural.

La versión débil señala que, si bien se trata de un mismo método –el de la búsqueda de la “generation” y “properties” de los cuerpos (*bodies*)-, hay una diferencia entre los cuerpos naturales y los cuerpos artificiales, pues son de órdenes o tipos diversos. Así, no se trata de una derivación de la política a partir de la física aun cuando se establezcan paralelismos (Watkins, 1965, Goldsmith, 1966). Esta versión acude al fragmento de *De Cive* que estamos analizando para mostrar que se trata de un foco en la similitud del método, pero no de los objetos.

Por su parte, Sorell (1986), a favor de la tesis de la autonomía de la ciencia política como ciencia, sostiene que lo que se da en el *Prefacio* es una desemejanza, ya que no se compara al reloj con un cuerpo político sino que se compara “un reloj y un conjunto de derechos y obligaciones” (Malcolm, 1990, p. 148). Esta distinción radica en que se puede pensar los individuos con su materialidad como las “partes” de un cuerpo político, pero los derechos y obligaciones no son materiales sino entidades jurídicas que no pueden ser ensambladas o disueltas. Sólo pueden considerarse “como si” se pudieran presentar así, esto es, en el plano del pensamiento (Malcolm, 1990, p. 148). En este sentido, daría cuenta de una diferencia en el método dada por la naturaleza del objeto.

Si tomamos la versión latina, como lo hace Malcolm (1990, p. 185), aquí los términos comparados son el reloj y la *civitas*, pero se mantiene la misma idea, ya que en un caso se investiga la *function* (*officium*) de las ruedas desarmando el reloj en sus partes y en el otro la *function* o deber (*duty*) de los ciudadanos (*officium*) y el derecho (*right, jus*) del Estado, no disolviendo el mismo sino considerándolo *como si* estuviese separado en sus partes (*ut dissoluta*). En el primer caso, para entender la función de las partes analizamos el material, la forma, el movimiento, de cada una, mientras que en el otro tenemos que considerar la cualidad de la naturaleza humana, sus disposiciones positivas o negativas para un gobierno civil, y la manera en que deben ponerse de acuerdo entre ellos mismos en caso que pretendan unirse en un Estado. Los derechos y obligaciones de

los súbditos y del soberano, por ser ideales, no pueden separarse en la vida real sino considerarse como si estuviesen disueltos para comprender su generación.

Ahora bien, en la analogía entre el reloj y el Estado se mantiene alguna similitud en las características de los objetos, más allá de las diferencias entre las formas de conocimiento planteadas. Esto pone límite a una mera deducción de la política a partir de la física. Como observa Malcolm (1990, p.149), el Estado no se compara con un objeto natural (como un cristal o una duna de arena –sand-dune) como sería el que estudia la ciencia física sino con un artefacto, que es comprendido teniendo en cuenta las intenciones de quien lo hace o usa. Las propiedades de las partes del reloj no dicen nada de su esencia a menos que se considere el concepto de *governor* o *controller* del reloj que hace que los movimientos de los resortes se conviertan en un movimiento regular de las manecillas del reloj. No podemos entender el reloj sin saber para qué fue hecho y un artefacto no es, en este sentido, reductible a una explicación física ni tampoco a una propiedad emergente, ya que es necesaria una descripción *in terms of intentions* (Malcolm, 1990, pp. 149-150).

En este sentido, debemos retomar un elemento central de lo que llamamos la metáfora de la *techné* y que se hace patente también en el análisis de Malcolm. Tradicionalmente la metáfora de la *techné* se ha usado para hacer referencia a algo que se construye con un determinado fin y una determinada materia. En ese carácter de constructo a partir de una materia y una intencionalidad humana, la *técnica* se separa de la física en cuanto conocimiento de la naturaleza, pues interviene en ella con base en fines humanos. El foco está en la intervención y en el constructo que se realiza con una finalidad dirigida por una intención. El reloj es un constructo creado con piezas de metal como ruedas, resortes, manecillas, con el fin de dar la hora, ordenar las tareas, orientar temporalmente la vida humana. El Estado, también instituido con una finalidad, es producto de una *intencionalidad*. El método propuesto por Hobbes se orienta a establecer cómo tienen que acordar los hombres entre sí si tienen la *intención* o *pretenden* vivir en un Estado (“that *intend* to grow up into a well-grounded State”, *De Cive, Preface*, p.32). De esta manera, un elemento fundamental en la consideración del método de la ciencia civil y del Estado es la intencionalidad externa a la naturaleza. El método, por ende, no es el de la ciencia física sino, como vimos en el capítulo II de esta tesis, el de la ingeniería como actividad de la *techné* transformada en científica. Indudablemente, en la

consideración de la materia del Estado o del reloj, se realiza un análisis en términos de ciencia física, pero es una ciencia auxiliar a la ciencia civil pensada como ingeniería.

Por último, otro punto central relacionado con los anteriores respecto a la relación entre la ciencia política y la ciencia física y sus objetos a partir de la metáfora establecida en el *Prefacio*, es que el foco se pone no en la cualidad de lo físico, sino en la descomposición de algo que fue creado, inventado, que es artificial. Aquí, Hobbes plantea algo que luego planteará en el *Leviathan* y obras posteriores¹⁹⁶ y es que no tenemos conocimiento de los cuerpos físicos más allá de sus causas inmediatas sino que el conocimiento posible al que podemos llegar en cuanto a la generación de un objeto es al de cómo nosotros lo hemos generado. Por ello, el modelo de saber está en la geometría, ciencia en la cual se conjuga el conocimiento demostrativo con el conocimiento de la *techné*: sabemos cómo algo está hecho, porque nosotros mismos lo hemos hecho¹⁹⁷. En este sentido, cuando nos referimos a la metáfora del tejido como metáfora de la construcción del poder pontificio en el capítulo II, operaba la misma base estructural: el tejido se puede hacer o destejer porque fue construido por humanos.

Para finalizar con la cuestión de la relación entre la política y la física, si consideramos la metáfora del reloj en *De Cive*, podemos observar que la comparación no se establece entre el campo de la ciencia política y la ciencia física como teórica sino como técnica. Se conjuga el saber de la naturaleza (física) con el saber artesanal que es

¹⁹⁶ Dice Hobbes que son demostrables "... aquellas en las cuales la construcción del objeto está al alcance del propio artista, quien, en su demostración, no hace más que deducir las consecuencias de su propia operación" (*Six lessons to the Professor of Mathematics*, 1961, pp. 183-184). Esta obra fue publicada en 1656 como apéndice de la traducción inglesa de *De Corpore*.

Cabe señalar que, a partir de la tesis de que no podemos conocer las causas últimas de los fenómenos naturales y que no tenemos más que sensaciones, se abren las corrientes de Pacchi (1965), Popkin (1992) y Paganini (2003, 2004). Ellos ven en Hobbes un escéptico que parte –como materialista y mecanicista– de los cuerpos y del movimiento, pero que, a la vez, pone a los cuerpos como una hipótesis. Este escepticismo se traslada también al plano teológico, al conocimiento de Dios, a la autoridad de las Escrituras, a la revelación (De Olaso, 1993).

¹⁹⁷ Señala Fernández Peychaux (2013, p.418) que la filosofía civil no se deduce de las conclusiones de las verdades de la física y es autónoma en términos metodológicos por la divergencia de naturaleza de los cuerpos: "El hecho de que los principios de la filosofía civil sean evidentes en sí mismos, ya que es el mismo hombre quien hace el Estado, faculta a aplicar el método sintético a esta rama de la filosofía. La diferencia con la otra rama de la filosofía estriba en que estos primeros principios no requieren, de forma necesaria, el conocimiento de las conclusiones de un nivel anterior. La aplicación de este método sintético, empero, no puede darse en cualquier materia, ya que la posibilidad de este tipo de demostración depende del conocimiento que se tenga de las causas y su operación. Un principio es evidente en sí mismo si la definición del mismo contiene, a su vez, las causas de dicho principio de forma que no sea necesaria una demostración anterior". Según Hobbes, la geometría y la filosofía civil se basarían en ese tipo de principios autoevidentes demostrables y enseñables por el método sintético ya que *we make the commonwealth ourselves*.

intencional (*techné*) bajo el modelo científico demostrativo (geometría¹⁹⁸) dando lugar, así, a una ciencia política que se torna ingeniería y a un Estado como producto o construcción suya. Como sostiene Ceballos Speranza (2014, p.38), el reloj funciona en *De Cive* como una “metáfora metodológica”. En este sentido, el foco de la analogía está en que podemos conocer las causas de generación de lo que nosotros mismos hemos construido, sea material o ideal. Lo relevante y la propiedad común al reloj y al Estado, incluidos los derechos y deberes de los súbditos y del soberano, está en su ser construidos, que es lo que hace posible el *knowledge’s maker*.

Con respecto a la segunda cuestión, a saber, la relación entre la analogía del reloj/autómata y el consenso/coerción, queremos hacer una breve referencia. Podemos notar que, si bien Hobbes hace en este parágrafo foco en el método a través de la imagen del *watch* o *small engine*, luego pone la atención en la condición natural del hombre y, en especial, en el temor. Es decir, la dimensión coercitiva hace su aparición junto a la imagen del reloj. Si consideramos que el reloj denota en la época de Hobbes las propiedades de estabilidad, claridad, veneración y funcionamiento y que el pensador inglés hace de la ciencia política una especie de ingeniería, entonces podemos pensar que esas características pretenden ser transferidas al Estado y que el temor funciona como mecanismo para cumplir con la intención para la cual se crea el Estado. El mecanismo que da estabilidad, previsibilidad y mantiene el Estado es el poder coercitivo. Si el Estado da estabilidad lo hace en contraposición a la descripción de las relaciones humanas en su condición natural. Sin embargo, la naturaleza humana no cambia del estado de naturaleza al estado civil y el único modo de que funcione la máquina estatal es por medio de elementos externos a los que el súbdito reacciona a través del temor, tematizando así el poder coercitivo del Estado. Su carácter de constructo y su carácter intencional, en cambio, dan cuenta de su aspecto consensual. Explicar las causas del Estado implica comprender, entre otras cosas, “how men must be agreed among themselves” (*De Cive, Preface*, p.32), es decir cómo los individuos deben ponerse de acuerdo entre ellos.

Para finalizar, podemos señalar, entonces, que la figura del autómata en el *Prefacio* de *De Cive* se asocia a: 1) la delimitación de un método que opera por descomposición o análisis en partes de algo compuesto o construido por los seres humanos, 2) el establecimiento de una ciencia política que opera como un saber técnico-

¹⁹⁸ La geometría es un saber infalible y demostrativo mientras que un saber pragmático-empírico es a fuerza de ensayo-error, lo cual dista de la forma hobbesiana de concebir la ciencia (L, Parte I, cap. V).

científico que va más allá de la ciencia física por la inclusión de intencionalidades humanas al operar sobre una materia, 3) el carácter del Estado como constructo, artefacto, y 4) la configuración de relaciones humanas bajo la forma de un mecanismo que implica, a la vez, consenso y coerción (a partir del temor). Estas relaciones se retomarán, en el *Leviathan*, que focaliza principalmente en el carácter del Estado como artefacto.

4. La metáfora del autómeta en el *Leviathan*

Hobbes comienza el *Leviathan* con la presentación de la estructura de la obra y sus partes en la *Introducción*. Allí, articula un complejo metafórico, dentro del cual podemos individualizar, entre otras, las metáforas del Estado como autómeta, como hombre y cuerpo artificial y la de los hombres como artífices sus artífices. El objetivo de este capítulo de la tesis es centrarnos en el análisis de las imágenes provenientes del dominio del autómeta. Es decir, trataremos de reconstruir las propiedades y características que se transfieren al Estado a partir de las referencias que se vinculan a la fuente metafórica del autómeta. En tanto el autómeta une y articula características de lo orgánico y de la *techné*, se reforzaría la idea de que es la imagen clave, aun cuando se la mencione sólo en la *Introducción* o, quizás, porque aparece precisamente en la *Introducción* articulando la totalidad de la obra:

NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by the *art of man*, as in many other things, so in this also imitated, that it can *make an artificial animal*. For seeing *life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal part within*, why may we not say that all *automata (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch)* have an *artificial life?*... Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of Nature, man. For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an *artificial man*, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was *intended*; and in which the sovereignty is an *artificial soul*, as giving life and motion to the whole body... Lastly, the pacts and covenants, by which the *parts* of this body politic were at first *made, set together, and united*, resemble that *fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation.

To describe the *nature of this artificial man*, I will consider.

- First, the *matter* thereof, and the *artificer*; both which is man.

- Secondly, how, and by what covenants it is *made*; what are the rights and just power or authority of a sovereign; and what it is that preserveth and dissolveth it.
- Thirdly, what is a Christian Commonwealth.
- Lastly, what is the Kingdom of Darkness¹⁹⁹ (L, *Introducción*, p.7, la cursiva es nuestra).

En este fragmento, Hobbes hace referencia a la creación del Estado como si se tratase de la creación de un hombre artificial, un autómatas con una vida artificial. Vimos en el capítulo referido a la metáfora orgánica que el Estado funciona al modo de un organismo. Ahora, vemos que el organismo es un mecanismo. Como tal, funciona a partir de causas eficientes que imprimen movimiento entre las piezas o partes del mismo. A su vez, es una construcción. Por ende, ese organismo que es el cuerpo político es una creación y su funcionamiento tiene como base el ensamblado de partes como actividad de la *techné*. Este ensamble reproduce la vida en términos mecánicos, en cuanto crea un principio de movimiento al interior mismo del Estado: la soberanía como alma artificial. Así, Hobbes transfiere el carácter de movimiento autónomo y de artificio racional y mecánico al Estado. Por un lado, el carácter de artificio mecánico se concentra en la imagen del reloj (ya presentada en *De Cive*). Por otro, el funcionamiento a partir de leyes mecánicas articula autómatas y organismo, dando cuenta de las relaciones y funciones internas del Estado con foco en la soberanía. En efecto, si analizamos el fragmento, tenemos lo siguiente:

¹⁹⁹ “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejanse a aquel fiat, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación. Al describir la naturaleza de este hombre artificial me propongo considerar: 1 La materia de que consta y el artífice; ambas cosas son el hombre. 2 Cómo y por qué pactos se instituye, cuáles son los derechos y el poder justo o la autoridad justa de un soberano; y qué es lo que lo mantiene o lo aniquila. 3 Qué es un gobierno cristiano. Por último qué es el reino de las tinieblas” (L, *Introd.*, p.3).

1) Hobbes compara al Estado con un constructo (*artificial man*) creado por los hombres imitando el hacer divino, donde las características del Estado como hombre artificial se asemejan a las del autómatas. Hobbes define al autómatas como un conjunto de piezas que se mueven a través de ruedas, resortes, engranajes, y conforman un aparato que, como el reloj, tiene el principio de movimiento en sí mismo. Esta noción de movimiento interno, la facultad de moverse por sí mismo, permite a Hobbes pensar en un artefacto como el reloj, el autómatas, como si tuviese una vida artificial. De este modo, Hobbes establece, a partir de la característica del movimiento interno, una comparación entre el autómatas y un cuerpo vivo. A la vez, el mismo cuerpo viviente y la relación entre sus órganos por un principio motriz son pensados por Hobbes a partir de las relaciones entre las partes de un reloj. Es decir, concibe el organismo como un mecanismo, como un automatismo. Hobbes transfiere la noción de vida al autómatas y la de mecanismo y piezas al organismo. Ambas, a su vez, se transfieren al Estado.

Al comparar el Estado con el autómatas en su doble dimensión de reloj y organismo, se conceptualizan las relaciones entre las partes del mismo, la idea del movimiento conjunto e interno que se da en el Estado y el carácter artificial del mismo. Por un lado, el Estado funciona al modo de un organismo, a través de una articulación interna de partes que se conciben como las piezas de un reloj. Por otro lado, el Estado es concebido como una vida que es artificial. Así, se dan dos características: a) el Estado es un artificio y b) tiene el principio de movimiento en sí mismo. Cabe resaltar, a su vez, el rol de la soberanía como eje del mecanismo y del organismo estatal, como principio vital y motriz capaz de hacer actuar como unidad al conjunto, como alma *artificial*. En este sentido, es central a la metáfora del Estado como autómatas la noción de la soberanía como pieza que es *construcción*. De este modo, nuevamente lo orgánico y lo técnico se entrecruzan. Vimos el rol orgánico de la soberanía. Ahora vemos la misma como constructo y como mecanismo.

2) Hobbes hace referencia a la creación misma del Estado. En este ámbito aparece la noción de una intencionalidad (la humana), una materia (los seres humanos), artífices (los seres humanos), un fin (la protección), el producto (el Estado), que da cuenta entonces del esquema instrumental propio de las actividades de la *techné*.

3) Si pensamos la imagen del autómatas en el *Leviathan* a partir de lo abordado en *De Cive*, es decir, pensando al Estado como algo que puede desarmarse en partes y volverse a armar, nos encontramos con que el Estado, al modo de un artefacto, puede

descomponerse en piezas. Esto permite tematizar la existencia de los individuos como independientes del Estado, con una existencia propia, la cual no era pensable desde una imagen organicista como la antigua y medieval. A partir de la metáfora orgánica tradicional, cada parte recibe del conjunto su condición de ser: así como un órgano no puede existir fuera del cuerpo, los seres humanos no pueden existir fuera de la comunidad política sin dejar de ser hombres. Hobbes, en cambio, con la imagen del autómeta como artefacto construible y deconstruirle da entidad a los individuos independientemente del Estado.

Como vimos en cada uno de estos tres ítems, en la metáfora del autómeta aparecen rasgos orgánicos (unidad, vida, relaciones internas y jerárquicas que permiten a un Estado ejercer su función de proteger la vida) tanto como rasgos propios de las actividades de la *techné* (partes artificiales, principio motriz, naturaleza artificial, independencia de la materia con respecto a la obra). Cada una de estas características permite construir el concepto hobbesiano de Estado.

El Estado es conceptualizado como hombre artificial (producto) creado para la defensa del hombre natural (intencionalidad). Este Estado, hombre artificial, tiene una vida artificial (aplicación del concepto de vida considerado como movimiento) al igual que un reloj la tiene por tener el principio en sí mismo (idea de autómeta) al modo de las cosas vivas y animadas (organismo). El Estado y sus elementos se articulan como las partes de un organismo natural, el cual a su vez puede entenderse a partir de principios mecanicistas como los resortes, los nexos y articulaciones, las ruedas, dando lugar al movimiento del hombre artificial que lo convierte en autómeta.

Por un lado, el organismo natural (fuente orgánica) se entiende como mecanismo tomando el modelo mecánico como meta. Por otro, es el Estado como artefacto y producto racional lo que se crea (*techné*). Por último, el artefacto Estado en cuanto autómeta (fuente) se entiende como vida (meta). El Estado como aparato mecánico y automático implica, entonces, la unión de características orgánicas y de la *techné* dando lugar a la particularidad del autómeta que es una entidad artificial con movimiento propio y que constituye la unidad de la multitud.

Como nos hemos referido a la dimensión orgánica del autómeta en el Capítulo II, en el siguiente apartado abordaremos la dimensión artificial del Estado como autómeta. Luego, retomando la definición de autómeta, trataremos las referencias que dan cuenta del carácter mecánico del Estado. A continuación, abordaremos los vínculos de la palabra

engine que integra la definición de *autómata* con el campo semántico de la guerra y de la ingeniería. Por último, sintetizaremos los rasgos del dominio del autómata que se transfieren al ámbito del Estado. De este modo, habremos mostrado cómo Hobbes construye algunas características del concepto de Estado a partir de la metáfora del autómata.

4.1 La noción de artificio

Como aparece ya en la *Introducción*, la cuestión central en la conceptualización del Estado como autómata, en su doble dimensión de organismo y reloj, es el carácter artificial. Este carácter que Hobbes atribuye al Estado sería producto de una *techné* y hace énfasis precisamente en su carácter de constructo o artificio. Hobbes presenta aquí una ruptura con toda la tradición premoderna que consideraba que la comunidad política existía por naturaleza. “Por naturaleza” significa que la unión humana en una comunidad es anterior a cada una de las partes y hay un principio interno, que forma parte de la esencia humana, y es el de ser un animal político como potencialidad a desarrollar.

Según Hobbes, en cambio, la vida en comunidad no es natural sino “por artificio”²⁰⁰. Como vimos también en el apartado dedicado a la metáfora de la arquitectura, el Estado aparece en el pensador inglés como un constructo. Este constructo permite unir a los individuos en una convivencia pacífica, creando así un orden y sociabilidad artificial, transformando a los hombres en partes también artificiales del organismo, autómata, reloj, edificio, Estado. En este sentido, cabe relacionar las demás menciones de la palabra *artificial* con el esquema del autómata, precisamente en cuanto dan cuenta del carácter no natural del Estado, de su carácter de creado y calculado. Así, podemos distinguir cuatro usos de la expresión:

1) En la *Introducción*, la palabra *artificial* da cuenta del Estado (hombre *artificial*, autómata) y, a su vez, de cada una de sus partes. En efecto, para referirse a las partes del cuerpo político como hombre artificial Hobbes se refiere a la soberanía como *artificial soul*, a los funcionarios como *artificial joints*, a la equidad y las leyes como

²⁰⁰ Como afirma Lukac (2008, p.174), la ruptura con la filosofía aristotélica y escolástica Hobbes la realiza dando un nuevo significado a los términos *natura*, *ars* y *ratio*, entre otros, operando así un giro semántico. Mientras que para Aristóteles la naturaleza es principio de movimiento, esencia, razón y teleología, Hobbes niega la causa formal y final y la naturaleza es reducida a materia y efecto de una causalidad eficiente que se considera de manera mecanicista.

*artificial reason and will*²⁰¹, a las leyes como *artificial chains*. Esto significa que todos estos componentes del Estado son concebidos como construcciones humanas que suponen un cálculo que considera la naturaleza humana como materia, la protección como finalidad y el pacto como medio.

2) En el capítulo XVII, por su parte, Hobbes se refiere a las causas, generación y definición del Estado. Su centralidad radica en la distinción entre las sociedades humanas y las sociedades naturales como las de las abejas y hormigas, así como en la teorización del pacto social. Para Hobbes, en aquellas criaturas sociales como las abejas o las hormigas, el acuerdo se genera de manera natural, espontánea. Entre ellas no hay conflictividad, porque no hay lenguaje, no hay racionalidad ni capacidad de injuria. En el caso de los hombres, en cambio, no viven en sociedades y en armonía por naturaleza, sino que el estado de naturaleza - es decir, las relaciones humanas en ausencia de un poder común- es de un latente estado de guerra, de un latente conflicto. El acuerdo entre los hombres, la armonía, la sociedad humana, no es “por naturaleza” sino por “covenant”²⁰². Es fruto de un cálculo de la razón impulsado por las pasiones del temor a la muerte violenta, el deseo de una vida confortable y la esperanza de obtenerla mediante el trabajo (L, Parte I, cap. XIII). Esto significa que la vida en sociedad se logra a través del pacto que crea la comunidad política orientada a la paz como una forma de relación humana en términos de dominio, jerarquía y gobierno. Esta forma de relación es “artificial” en tanto requiere la construcción de un poder común, el soberano, que quiebra la igualdad natural humana. Solo el pacto de unión y sujeción que crea el Estado como un poder irresistible y construido logra hacer el *agreement* entre los hombres constante y duradero (*constant and lasting*). Esto permite recuperar la misma cualidad del edificio como metáfora de la *techné* adoptada por Hobbes. Este poder común debe contar con la característica de mantenerlos y “dirigir” (*direct*) las acciones de los individuos hacia el beneficio común, lo cual va en sintonía con una estructura como la del organismo y la del

²⁰¹ Recordemos en relación a la Introducción que las leyes civiles se vinculan a la noción de voluntad y razón artificiales, apareciendo ésta última (“an artificial perfection of reason”, L, p.179) en términos de que la razón que debe seguir la ley es la razón del “artificial man” que es la Commonwealth que es una única persona. La ley es una orden (command) que es una declaración o manifestación de la voluntad de quien comanda y no una razón que está en las cosas o a la que se llega por estudio o experiencia (contra Sir Edward Coke). A su vez, Hobbes conceptualiza la equidad como una razón artificial.

²⁰² Según Lukac (2008, p.177), la ruptura con respecto al carácter teleológico de la naturaleza se traduce en el planteo hobbesiano a la “imposibilidad de atribuir a la naturaleza un carácter normativo”, lo cual hace necesario el contrato. Lo natural en los hombres son sus pasiones en tanto son movimientos que reaccionan ante la acción de cosas externas.

reloj, donde hay relaciones de dominio y control de movimientos que generan previsibilidad, orden y unidad.

3) A su vez, el Estado es considerado como una persona artificial cuyo titular es el soberano (L, Parte II, cap. XVII, p.114 ingl., p.141 esp.). La persona *ficticia o artificial* es la que representa las palabras o acciones de otra persona constituyéndose en actor mientras que el dueño de esas palabras es autor (L, Parte I, cap. XVI, p.196 ingl., p.132 esp.). El actor actúa con autoridad, lo que implica un derecho de hacer las acciones para las cuales fue autorizado. Esto se vincula al momento hipotético del pacto que concibe a los hombres en tanto pactantes como artífices que crean el mecanismo por el cual funcionará el Estado-la soberanía- a través de la autorización que transfiere autoridad al soberano y lo hace representante otorgando unidad a la multitud, pero manteniendo a los individuos como responsables.

4) El poder absoluto del soberano, creado a su vez por el acto de renuncia que deja al soberano con derecho a todo, es el mecanismo que hace durar la unidad, que la mantiene con vida, que le da la duración de un edificio u objeto, que le otorga, al menos en la pretensión, una especie de eternidad artificial. En este sentido, encontramos la palabra *artificial* en el capítulo XIX para referirse a la durabilidad con que se crea el hombre artificial o Estado. El Estado es creado para durar más allá de toda vida orgánica, por lo cual, dado que la materia (incluidos los hombres que componen la asamblea soberana o el soberano) es mortal es necesaria “an artificial eternity of life”, esto es, el derecho de sucesión, que permite evitar que cada uno deba gobernarse a sí mismo y se retorne a la condición de naturaleza (L, Parte II, cap. XIX, p.129 ingl., p.158 esp.). Este es un mecanismo ideado, creado, calculado, preventivo, artificial, arbitrario, convencional. De este modo, Hobbes se aparta de la tradición que legitima al monarca por derecho divino o hereditario y conceptualiza el derecho de sucesión en términos de mecanismo creado por los hombres para darle durabilidad al Estado y asegurar la protección. Para el pensador inglés, el Estado es producto de la *techné* de los hombres y su legitimidad está en la función misma del Estado, en la razón por la que el Estado fue instituido, en la intencionalidad humana.

Todas estas apariciones de la palabra “artificial” para calificar al Estado, a sus partes, a su invención, dan cuenta de la creación convencional de ciertas relaciones y estructuras que garantizan el cumplimiento del fin que se persigue con la institución del Estado, la seguridad, e implican un saber, un cálculo geométrico que da lugar al mismo. Para Hobbes, todo tiene una causa y, en lo que tiene que ver con el Estado, una de las

causas es la intencionalidad humana con base en la cual se calculan los medios para obtener el fin.

A su vez, en el último párrafo de la obra, se recupera la metáfora del Estado como hombre artificial en tanto imagen que sintetiza el contenido. En dicho apartado, Hobbes señala que el fin de su discurso ha sido mostrar “the mutual relation between protection and obedience²⁰³” (L, *A Review, and Conclusion*, p. 575) y denomina a su doctrina la doctrina del “artificial body”. Cabe señalar ahora que, si la metáfora orgánica estructura la obra, lo hace en tanto concebida como producto de la *techné*, como artificio. De allí que Hobbes se refiera al Estado como cuerpo u hombre *artificial*, como autómeta.

Por último, cabe mencionar que, así como el Estado toma un carácter divino y monstruoso a la vez, también lo hace el artificio. Además, como connotación negativa del término *artificio* como maquinación o engaño (L, Parte III, cap XLIII p. 402 ingl., p.498 esp.) tenemos la referencia a quienes no buscan la verdad, sino que recurren a “an ordinary artífice” para sacar ventaja. Esto señala el carácter ambiguo del artificio en términos de uso y en términos valorativos o morales. El artificio se relaciona con el ingenio, con la invención, y su cualidad depende de la intención con la que es hecho o con cómo y para qué efectivamente se usa. Sin embargo, en el caso del Estado, tal ambigüedad es matizada por Hobbes, ya que su finalidad es la protección, la defensa, la seguridad, y siempre es peor y más riesgoso el estado de naturaleza.

De esta manera, en este apartado podemos notar cómo la palabra *artificial* da cuenta para Hobbes de la naturaleza del Estado y de cómo se construye el mismo, al modo de un autómeta, como producto del cálculo que tiene en cuenta la naturaleza humana, su conflictividad en ausencia de Estado y la búsqueda de paz como norma de la razón y como fin. El pacto social de unión y sujeción, es decir, la renuncia al derecho a todo y el acto de autorización, es lo que permite crear algo que no existe por naturaleza entre iguales: un poder común, superior, a quien temer y venerar, capaz de proteger. Este poder no es natural sino construido, artificial, así como el orden, jerarquía, posiciones y partes del Estado. A su vez, como veremos en el apartado siguiente, el lugar que ocupa el poder soberano al interior del Estado -como principio motriz que sujeta y mueve todas las demás piezas- permite hacer del Estado precisamente un autómeta, un aparato inventado, con

²⁰³ “(...) la mutua relación existente entre protección y obediencia (...)” (L, *Resumen y conclusión*, pp. 586-587).

mecanismos internos que lo hacen actuar con unidad y tener un control mecánico de las partes del cuerpo, que requiere, a la vez, consenso y coerción.

4.2 Las piezas del autómeta

Para comprender mejor las implicancias que tiene la construcción del concepto de Estado a partir de la imagen del autómeta, tomaremos la definición que da Hobbes en la *Introducción* así como su relación con el organismo en cuanto mecanismo. Para ello, tendremos en cuenta las apariciones de este campo semántico a lo largo de la obra y el significado y uso que estas palabras encierran en el contexto inglés del siglo XVII.

En la *Introducción* aparece la siguiente definición de *automata*:

(...) *engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch*²⁰⁴ (L, *Introd*, p7 ingl. La cursive es nuestra)

Es decir, se considera el autómeta como una máquina o aparato con movimiento en sí mismo. Esto se logra gracias a la articulación de un conjunto de piezas que tiene como modelo el reloj. A su vez, aparece la definición del cuerpo humano como *automata*:

For what is the *heart*, but a *spring*; and the *nerves*, but so many *strings*; and the *joints*, but so many *wheels*, giving *motion* to the *whole body*, such as was intended by the Artificer?²⁰⁵ (L, *Introd*, p. 7 ingl. La cursive es nuestra).

Las partes del cuerpo se asimilan a las de un reloj. En este sentido, estamos frente a: a) la imagen del reloj y b) la imagen del cuerpo como mecanismo que funciona al modo de un reloj a partir del movimiento de sus piezas.

En este apartado consideraremos la terminología referida a las piezas del autómeta como *springs*, *wheeles*, y a algunas partes vinculadas a la imagen del Estado como

²⁰⁴ Esto es: “artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj” (L, *Introd.*, p.3).

²⁰⁵ “¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?” (L, *Introd.* p.3).

hombre artificial (*joints, strings, chains* o correspondencias orgánicas en términos precisamente artificiales). Estas expresiones trasladan propiedades de lo mecánico al Estado y sus partes, permitiendo, así, su conceptualización en tanto autómeta. En primer lugar, nos referiremos a *springs, wheels* y *joints*. Luego, a *strings* y *artificial chains*. A todas estas piezas las relacionaremos, a su vez, con la noción de “alma artificial” como principio de movimiento. En el apartado siguiente, volveremos sobre la noción de *engine*, que por el momento consideramos como aparato, ingenio, invención, artificio, dispositivo, al modo de un reloj.

Con respecto a las palabras *springs* y *wheels*, esto es, resortes o muelles y ruedas, respectivamente, encontramos que solo aparecen en la *Introducción* haciendo referencia a un autómeta. Sin embargo sí aparecen sus correspondencias anatómicas. En la definición, el resorte, que es un alambre elástico que vuelve a su forma cuando se estira, se asimila a un corazón. El corazón, a su vez, aparece tematizado en vínculo con las pasiones (L, *Introducción*, p. 8 ingl., p. 4 esp.), las cuales son pensadas en términos de movimiento, de apetito y aversión ²⁰⁶ (L, Parte I, cap. VI). Esto explica por qué si el corazón funciona como sede de pasiones que son definidas como movimiento, en la imagen del autómeta funciona como resorte, ya que implica dar o contener fuerzas de movimiento para volver al mismo lugar en cierta estabilidad relativa²⁰⁷.

Por otra parte, el corazón es central en la circulación sanguínea al recibir la sangre de las distintas partes del cuerpo (venas) y devolverla al resto del cuerpo purificada

²⁰⁶ Las pasiones son concebidas por Hobbes en su sentido etimológico de “mociones”. La palabra *emotion*, contiene en sí la la palabra *motion*, que significa “moción”, “movimiento”. A su vez, Hobbes toma las palabras *apetito* y *aversión*, teniendo en cuenta su derivación del latín, donde significan mociones de aproximación y alejamiento, respectivamente.

²⁰⁷El corazón, se vincula con las pasiones y con la percepción. Afirma Hobbes: “(...) when the action of the same object is continued from the eyes, ears, and other organs to the heart; the real effect there is nothing but motion, or endeavour; which consisteth in appetite, or aversion, to, or from the object moving(L, Parte I, cap. VI, pp.35-36 ingl.). Es decir: “Cuando la acción del mismo objeto continúa desde los ojos, oídos y otros órganos hasta el corazón, el efecto real no es otra cosa sino moción o esfuerzo, que consiste en apetito o aversión hacia el objeto en movimiento” (L, Parte I, cap. VI, p. 43). Para Tuck (1988, p.23) esto implica incorporar el corazón en el proceso de percepción haciendo que cada percepción tenga un efecto emocional y que, por ende, no haya percepciones ni pensamientos emocionalmente neutros. Balzi (2005, p71) vincula la teoría del corazón y la circulación de la sangre hobbesiana –heredera de Harvey- al comportamiento de los seres humanos en términos morales, ya que Hobbes asociaría dicha doctrina a las nociones de placer y dolor, y con ello, a las de bueno y malo. Por otra parte, en sentido más orgánico, el corazón es la sede del deseo (desear con todo corazón unirse en el edificio duradero del Estado, (L, Parte II, cap. XXIX, p.212 ingl., p.263 esp.) y es asociado, a su vez, con la interioridad (inward) y con el consentimiento, como se nota en la expresión “to turn the hearts of his subjects to him”, esto es “para ganar los corazones de los súbditos” (L, Parte II, cap. XXX, pp. 234-235 ingl., p. 291 esp.) o cuando señala que los hombres de juicio requieren de signos (naturales o sobranaturales con respecto a los milagros) “before they consent inwardly, and from their heart”, es decir “antes de mostrar una íntima y cordial aquiescencia” (L, Parte I, cap. XII, p.80 ingl., p.97 esp.).

(arterias). Este proceso en el hombre artificial que es el Estado se asimila, por un lado, a la operación de recaudación y, por el otro, al gasto público. Esto se considera vital para animar el movimiento de las partes del cuerpo, es decir, para mantener la vida de los súbditos y del Estado (L, Parte II, cap. XXIV). Sin embargo, más allá de la relevancia del corazón en un cuerpo natural, en la máquina estatal, en cuanto parte, desempeña solo una función económica. Hobbes no pone el centro ni en el corazón ni en la cabeza para conceptualizar al Estado, sino en el alma artificial como dadora de vida, que es concebida, a la vez, como movimiento. El alma artificial, que se empareja con la soberanía, funciona como tal porque tiene el control del movimiento entero del cuerpo político, movimiento unitario sin el cual no hay Estado, no hay aparato, no hay vida artificial.

Por su parte, la palabra *wheels*, ruedas, aparece en la definición del funcionamiento del autómatas y como parte del reloj en la *Introducción* con la función de transmisión de movimiento. En el caso de las partes del cuerpo, Hobbes retoma las articulaciones (*joints*²⁰⁸) que transmiten el movimiento en términos mecánicos y se asimilan a ruedas. Las mismas dan cuenta de la función de los magistrados que ejecutan las acciones dictadas desde la soberanía, con lo cual pasan a ser solo transmisores de órdenes que vienen del soberano. De esta manera, la soberanía se convierte en pieza central en cuanto es causa y único principio de movimiento de la totalidad en términos públicos, pues, por medio de los ministros, llega a cada uno de los súbditos. En este sentido, la soberanía se concibe a partir de su capacidad de mover al cuerpo entero, lo cual permite pensarla en términos mecánicos como causa y sede del poder o control de movimiento²⁰⁹.

Otra referencia vinculada a *wheel* y a sus implicancias para la conceptualización del Estado vuelve en la obra como carretilla (*wheel-barrow*). Hobbes aborda las

²⁰⁸ Hacia el 1300 “*joint*” hacía referencia a las articulaciones como parte del cuerpo donde dos huesos se encuentran y se mueven en contacto uno con el otro, siendo la articulación la estructura que sostiene esos dos huesos juntos. La palabra viene del latín *iunctus* “unido, conectado, asociado”. Asimismo, hacia fines del 1400, “*joint*” hace referencia a lo que une dos componentes en una estructura artificial (<https://www.etymonline.com>).

²⁰⁹ También el término *wheel* aparece en citas de la Biblia en la Tercera Parte del *Leviathan*, para anular toda idea de espíritu como “fantasma” y asimilarla al concepto de movimiento y fuerza vital en consonancia con el materialismo hobbesiano: “So in *Ezek. 1. 20, the spirit of lift was in the wheels, is equivalent to, the wheels were alive. And, (Ezek. 2. 30) the Spirit entered into me, and set me on my feet, that is, I recovered my vital strength; not that any ghost or incorporeal substance entered into, and possessed his bod*” (L, Parte III, cap. XXXIV, p. 264). Esto es: “Así, cuando en *Ez. I, 20*, se dice: El espíritu de la vida estaba en las ruedas, equivale a decir *las ruedas esaban vivas*. Y (*Ex., 2, 30*) *el espíritu entró en mí y me afirmé sobre mis pies*, equivale a afirmar, *recobré mi fuerza vital* con lo cual no se quiere decir que un espíritu o sustancia incorporea entrara en este cuerpo y lo poseyera” (L, Parte III, cap. XXXIV, p.327).

características que deben cumplir los consejeros y el obstáculo que implica la pluralidad de opiniones en la toma de decisiones que no son sino movimientos de acción²¹⁰ (L, Parte II, cap. XXVI, pp.174-175 ingl., p.216 esp.). La pluralidad de fuerzas en diferentes direcciones convierten la carretilla en un vehículo pesado y lento, lo cual transferido al Estado tematiza la dificultad de llegar a un acuerdo entre las disidencias cuando cada uno busca su propio interés y no está interesado en la prosperidad ajena. Tal pluralidad se convierte en un retraso u obstáculo para la toma de decisiones que conlleve al bien – progreso o avance- del Estado. En este contexto, Hobbes sostiene que lo indicado es: 1) consultar no a una asamblea de consejeros sino individualmente, o sea, de a uno a la vez, porque así cada uno dará su mejor juicio, y, 2) que la decisión esté en un solo hombre que las juzgue individualmente. Esto nos muestra que, aunque no retorne la imagen de la pieza “rueda”, sí recupera la idea de movimiento o incluso avance asociada con ella y la necesidad de prever o tomar medidas frente a aquello que lo obstaculice. La pluralidad concebida a partir de intereses privados toma, entonces, de la imagen de la máquina, la idea de obstáculo al movimiento.

Si vinculamos esto con lo ya analizado en la *Introducción* y con lo mencionado respecto a la soberanía, encontramos que la parte central que gobierna los movimientos de la totalidad del cuerpo político es la del poder soberano. Este poder se caracteriza por ser el “alma artificial” que da movimiento al cuerpo entero y, como vimos en el capítulo I, por su unicidad en contra de toda pluralidad de opiniones o fuentes de toma de decisiones que obstaculizarían la función para la cual el Estado fue creado: la seguridad de la vida. Los funcionarios en tanto *joints* (articulaciones) o su equivalente mecánico *wheels*, es decir, como ruedas de transmisión de movimientos, cumplen una función transmisora o mediada pues la fuente de autoridad y legitimidad de las decisiones y

²¹⁰ Afirma Hobbes: “ (...) he that is carried up and down to his business in a framed counsel, which cannot move but by the plurality of consenting opinions, the execution whereof is commonly (out of envy, or interest) retarded by the part dissenting, does it worst of all, and is like one that is carried to the ball, though by good players, yet in a wheel-barrow, or other frame, heavy of itself, and retarded also by the inconcurrent judgments, and endeavours of them that drive it; and so much the more, as they be more that set their hands to it; and most of all, when there is one, or more amongst them, that desire to have him lose. And though it be true, that many eyes see more than one; yet it is not to be understood of many counsellors; but then only, when the final resolution is in one man” (L, Parte II, cap. XXVI, pp.174-175). Esto es: “(...) quien es llevado de aquí para allá, respecto a sus negocios, en un consejo forjado, no pudiéndose mover sino por la pluralidad de las opiniones concordes, cuya unión (aparte de la envidia o interés) resulta comúnmente retardada por quienes disienten, ese lo hace el peor de todos, como el jugador al que aun teniendo buenos compañeros de juego, obstaculizan y retardan las discrepancias de parecer, tanto más cuanto mayor es el número de quienes intervienen en el asunto, y en grado superlativo cuando entre ellos hay uno o más que desean su perdición. Y aunque es cierto que varios ojos ven más que uno, no debe comprenderse así cuando se trata de varios consejeros, a no ser que entre éstos la resolución final corresponda a un solo hombre” (L, Parte II, cap. XXVI, p.216).

acciones está en la soberanía que es principio de movimiento. Ahora bien, para mantener la unidad del cuerpo político y asegurar la transmisión del movimiento que parte de la soberanía, la imagen a la que acude Hobbes es la de *strings*, cuerdas y tendones o nervios, y *joints*, articulaciones, que permiten conceptualizar las recompensas y castigos como fuerza de las leyes civiles en el plano político y, como vimos en el párrafo anterior, a los funcionarios como quienes las hacen cumplir.

Si consideramos la etimología de la palabra *string* podemos dar cuenta de ciertas características de ella. El inglés antiguo *streng* hace referencia a líneas, hilos, cuerdas de un arco o arpa, es decir, permite aludir a lo que ata, sujeta, tensa, para controlar movimientos y sonidos. La raíz del protoindoeuropeo *strenk* hace referencia a la cualidad de apretado, estrecho, lo cual podemos pensar en términos de restricción: la ley y los castigos, precisamente, restringen el campo de acciones posibles o viables de los súbditos. Otra acepción vinculada es de la temprana Edad Media, cuando *strings* refiere a líneas más pequeñas que una cuerda. Esto se puede pensar en términos de pérdida de visibilidad y de mayor sutileza en el control de las acciones de los súbditos dentro de determinados límites. Las recompensas y castigos actúan como objetos de deseo y temor respectivamente con lo cual se puede llegar a internalizar la ley en la subjetividad con anterioridad al empleo físico de la fuerza.

En cuanto a la versión orgánica correspondiente, *string* significa “ligamentos, tendones”. Aparece, como vimos en el capítulo de la metáfora orgánicas, en la *Introducción*²¹¹ y también en el capítulo XXVIII para referirse a las recompensas y castigos como “nerves and tendons, that move the limbs and joints of a Commonwealth²¹²” (L, Parte II, cap. XXVIII, p.212). Los castigos y recompensas se conceptualizan como cuerdas o ataduras que permiten al soberano gobernar a los súbditos. Su fin es que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesta a la obediencia. De esta manera, se lograría el gobierno de las voluntades individuales, el gobierno de las acciones, el control de los movimientos dentro de los cauces y límites establecidos por la soberanía. Esto se evidencia en la imagen del Estado o cuerpo

²¹¹ Recordemos que en la *Introducción* decía: “(...) reward and punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the nerves, that do the same in the body natural” (L, *Introd.*, p. 7), es decir “la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexa y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber), son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural” (L, *Introd.*, p.3).

²¹² “(...) nervios y tendones que mueven los miembros y articulaciones de un Estado” (L, Parte II, cap. XVIII, p.262).

artificial, pues los nervios o cuerpos sujetan a cada miembro a la sede de la soberanía como única fuente legítima de donde parten las decisiones políticas.

Ahora bien, el mecanismo que permitiría a las recompensas y castigos funcionar como cuerdas se activa con el deseo, pero, principalmente, con el temor, en tanto restringe y obliga. En el capítulo XXVIII “Of Punishments, and Rewards²¹³”, tras referirse a los castigos y recompensas como nervios o cuerdas, Hobbes caracteriza al soberano a partir de los versos de Job como el gran *Leviathan*, poseedor de un poder incomparable con cualquier otro en la tierra, un poder capaz de imponerse como rey sobre los orgullosos y soberbios (*King of proud*). De este modo, es posible pensar el temor y la reverencia a la omnipotencia en términos de activación de mecanismos conductuales de obediencia absoluta. Hobbes concibe las pasiones en términos mecánicos como movimientos de acción y reacción con base en causas eficientes vinculadas al objeto y fuente de la pasión. En este caso, deseo y temor. De esta manera, la articulación estatal implica la instauración de leyes y de un entramado de poder que manipula esta mecánica de las pasiones con el fin de lograr la paz.

En otras palabras, el temor activa un mecanismo por el cual los individuos se sujetan a las leyes. Por ello, las recompensas y los castigos son conceptualizados como cuerdas, nervios, tendones que hacen que cada uno cumpla su función. Las leyes regulan los movimientos de los súbditos por emanar del poder soberano, hecho (*made*) para inspirar temor y obligar al cumplimiento de la ley²¹⁴. De este modo, los castigos y recompensas como nervios o tendones siguen vinculados a la semántica de *strings* como cuerdas o cadenas que atan a los súbditos a las órdenes del soberano. Esto da lugar a la conceptualización de las leyes civiles en términos coercitivos y vincula el control de las acciones al deseo y al temor como mecanismos de gobierno de las subjetividades.

A su vez, otras palabras afines a las de *strings*, *joint*, *nerves*, *tendons*, como cuerdas que sujetan y restringen, son las de *artificial chains* y *fasten*. Si recién decíamos que Hobbes equipara las recompensas y castigos a los nervios como cuerdas sujetadas a la soberanía y a las partes del Estados que hacen que cada miembro se mueva de acuerdo a su deber (*duty*), en el capítulo XXI esta imagen se presenta en términos de cadenas

²¹³ “De las Penas y recompensas”.

²¹⁴ Sin embargo, más allá de que los seres humanos como piezas de la máquina deben acatar las órdenes del soberano, son autónomos en lo que no está prescrito por el soberano, en el silencio de la ley. Y esta autonomía puede derivar en el *auto-nomos* del individuo, que lleva a la guerra civil, en el *auto-nomos* de lo orgánico, de lo que se mueve por sí mismo, de lo que emerge por detrás de la represión, por lo sin fondo.

artificiales. Esta semántica da cuenta del mecanismo de sujeción a partir del contrato y de las leyes, así como de su artificialidad y externalidad:

“*Artificial bonds, or covenants*”

But as men, for the attaining of peace, and conservation of themselves thereby, have made an *artificial man*, which we call a commonwealth; so also have they made *artificial chains*, called civil laws, which they themselves, by mutual covenants, have *fastened* at one end, to the lips of that man, or assembly, to whom they have given the sovereign power; and at the other end to their own ears. These bonds in their own nature but weak, may nevertheless be made to hold, by the danger, though not by the difficulty of breaking them²¹⁵ (L, Parte II, cap. XXI, p.141).

La idea del contrato social como contrato de unión o sujeción toma la noción de atadura y restricción. Hobbes usa la expresión “*Artificial bonds, or covenants*”. La palabra *bond* hace referencia a algo que enlaza, liga, conecta y también a obligación, fianza. A comienzos del siglo XIII mienta lo que ata (*binds*), sujeta (*fastens*) o confina (*confines*), preserva la conexión con *bind* (acto de unir, ligar, apretar) y *bound* (ligado) y tiene el sentido principal de ser una fuerza restrictiva o unificadora. Esta semántica se manifiesta en la teoría hobbesiana como resultado del contrato social en cuanto unión de todos en la persona artificial del Estado y en la sujeción o atadura al poder soberano. Incluso, hacia principios del siglo XIV, hace referencia a "an agreement or covenant" y, hacia fines del siglo XIV, a "a binding or uniting power or influence". Esto puede verse reflejado en que, por el contrato, se hacen posibles las leyes civiles, conceptualizadas mediante la idea de cadenas que sujetan las acciones humanas a lo que dicta el soberano. Estas cadenas, que van del soberano a los oídos de los súbditos, permiten al soberano ejercer su dominio y dotar de unidad a los individuos mediando entre todos ellos. Así, las características de lo que ata, restringe, sujeta, y, a su vez, une, son transferidas desde el campo de los objetos al Estado. Las leyes funcionan como cadenas artificiales que restringen y articulan los movimientos (acciones) de los súbditos dentro del artefacto estatal.

²¹⁵ “Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas leyes civiles) que ellos mismos, por pactos mutuos- han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.” (L, Parte II, cap. XXI, p. 173).

De este modo, a través del análisis semántico de las piezas del Estado se puede reconstruir la mecánica interna del Estado en términos de movimientos, piezas, cadenas, causas y efectos. Lo central es el movimiento impreso desde la soberanía y la instauración de un mecanismo basado en el deseo y temor que liga, restringe, encadena y une las partes a la soberanía y al cumplimiento de su deber. Con esto se busca eliminar la imprevisibilidad humana y se pretende concebir al Estado en términos de durabilidad que es, como vimos en el capítulo II, una característica del ámbito de los objetos producidos por la *techné*.

4.3 Engine como máquina de guerra y como fundamento de una forma de saber

Hasta aquí hemos visto y analizado cómo la imagen del Estado como autómatas da cuenta de: 1) el carácter artificial del Estado y 2) el modo en se configura el mismo desde su dimensión interna con una relación jerárquica y mecánica entre partes, siendo la parte central la soberanía que es aquí principio de movimiento.

Así, en los apartados anteriores nos hemos ocupado de las partes del autómatas y de su artificialidad. En este apartado, en cambio, nos dedicaremos a la noción de *engine* que forma parte de la definición del autómatas como aparato, máquina o ingenio. Esta palabra nos permite vincular el Estado 1) con el campo semántico del artificio, al que nos hemos ya referido, 2) con el campo semántico de la guerra y 3) con la ingeniería como método vinculado a la mecánica, a la *techné*, a la matemática, que abordamos parcialmente al referirnos a la metáfora de la arquitectura.

Con respecto a la etimología e historia de la palabra *engine*, encontramos que hacia el 1300 hace alusión a un dispositivo o aparato mecánico y a la idea de habilidad, fuerza. En primer lugar, el latín *ingenium* alude a una cualidad innata, a cierta habilidad o carácter con el que se nace²¹⁶, pero también a la invención producto del ingenio humano. En este sentido, como hemos visto, da cuenta de algo “artificial”. En segundo lugar, el término en el latín tardío y en inglés toma a veces el significado de “máquina de guerra, ariete”. Posteriormente, *engine* designa una máquina, un aparato mecánico, como el reloj, que es el que hemos analizado previamente.

²¹⁶ En este sentido, en su etimología tiene un sentido orgánico en tanto sería literalmente "lo que es innato", de "in" ("en") unido a *gignere*, que viene de la raíz *gen* "dar a luz, engendrar". La creación artificial se ha concebido en la tradición premoderna como imitación de la creación natural.

Sin embargo, una referencia a la palabra *engine* asociada a dispositivo de guerra aparece en el *Leviathan* cuando se refiere a las artes de uso público como formas de poder y menciona la fortificación y construcción de máquinas pensadas para la defensa y la victoria:

*Arts of public use, as fortification, making of engines, and other instruments of war; because they confer to defence, and victory, are power: and though the true mother of them, be science, namely the mathematics; yet, because they are brought into the light, by the hand of the artificer, they be esteemed (the midwife passing with the vulgar for the mother,) as his issue*²¹⁷ (L, Part I, cap. X, p.59. La cursiva es nuestra).

Aquí se vincula la máquina de guerra, la defensa, el poder, la mano del artífice y la matemática con los ingenios/máquinas/inventos. Este complejo relacional puede arrojar luz o al menos ayudar a destacar otros elementos. Más allá del foco en el carácter artificial de los inventos, su significado en relación a la defensa y al poder, permite pensar estas características transferidas al Estado. Si bien la palabra *engine* en el *Leviathan* aparece en la *Introducción* refiriéndose a un artefacto, aparato, ingenio, similar a una pequeña máquina como un reloj en cuanto a los mecanismos que lo integran y lo hacen funcionar automáticamente, el lector podría visualizar al Estado en tanto máquina no sólo por su carácter artificial, sino también por su rol de protección, defensa o ataque para la defensa: la protección en la guerra. Si pensamos en términos de imagen, es la máquina la que se vincula a la protección de la violencia y no la imagen de lo orgánico.

Mientras que los relojes como “pequeñas” máquinas dan cuenta del artificio, la precisión, el funcionamiento y el ordenamiento de la vida en el tiempo, cuando tomamos al Estado como el “gran” hombre artificial, nos encontramos con que esta máquina que es el Estado toma dimensiones colosales para la protección de los individuos.

Esta máquina, este hombre artificial, este *Leviathan*, si pensamos en la teoría política hobbesiana, en el plano internacional está en estado de guerra con cada uno de los demás. En este sentido, pueden pensarse los Estados como máquinas de guerra entre sí recuperando el campo semántico de la guerra con relación a la máquina (Arendt, 1998,

²¹⁷ “Las artes de utilidad pública como fortificación, confección de ingenios y otros artefactos de guerra son poder, porque favorecen la defensa y confieren la victoria. Y aunque la verdadera madre de ellas es la ciencia, particularmente las Matemáticas, como son dadas a la luz por la mano del artífice, resultan estimadas (en este caso la partera pasa por madre) como producto suyo” (L, Parte I, cap. X, p.70).

p. 133). Hobbes considera a los Estados y a la ley de las naciones en términos de hombres artificiales -autómatas, artefactos- que se encuentran entre sí en estado de naturaleza (guerra) y constituyen cada uno una unidad que se opone a los demás²¹⁸. Ahora bien, es cierto que esto puede sostenerse teniendo en cuenta la obra en su completitud, pues en la *Introducción* el término hace referencia a una pequeña máquina o ingenio como el reloj y no tenemos referencia a estos otros Estados, sino a la protección de los súbditos, sin especificar en este momento si la protección lo es de sus pares o de otros “hombres artificiales”:

For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended (...) ²¹⁹ (L, *Introd.*, p.7. La cursiva es nuestra).

Por otra parte, en vínculo con la palabra *engine*, pero haciendo referencia a un campo de conocimiento y de saber, es ineludible la conexión con la palabra “ingeniería” en tanto ciencia parte de la mecánica que se agrupa con la arquitectura y la navegación (L, Parte I, cap. IX, p.57 ingl., p.68 esp.). La mecánica, parte de la filosofía natural, es definida por Hobbes como la doctrina de los pesos (*weight*) y aborda desde este punto de vista las consecuencias derivadas del movimiento de cuerpos y figuras específicos, concretos, materiales y su cantidad.

La ingeniería, y de manera más amplia la mecánica, cobran relevancia en términos políticos ya que, si bien Hobbes diferencia la Filosofía Civil o Política de la Filosofía Natural porque una se refiere a los cuerpos políticos y la otra a los cuerpos naturales (L, Parte I, cap. IX), defiende el conocimiento procedente de reglas infalibles con que se construyen los ingenios o máquinas y edificios. Como vimos en el apartado referido a la

²¹⁸ Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* dedican una parte a la máquina de guerra señalando la exterioridad de la misma frente al Estado. Sostienen que “así como Hobbes vio claramente que el Estado existía contra la guerra, [Clastres vio que] la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible. De ésto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural, sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación del Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él” (2002, p.365). En términos hobbesianos tenemos diferentes niveles de guerra: la de todos contra todos que conduce para Hobbes al Estado, la del Estado contra quien se aparta de los deberes sancionados por el contrato y la del Estado contra otros Estados a nivel internacional. Estos dos últimos casos, hacen del Estado en sí mismo una máquina de guerra.

²¹⁹ “En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido (...)” (L, *Introd.*, p.3).

metáfora de la arquitectura y al comienzo de esta parte de la tesis, Hobbes defiende el saber producido por reglas como las de la geometría y desconfía o considera insuficiente el conocimiento extraído de la experiencia o la práctica que siempre es revisables y falible (L, Parte II, cap. XXV, p. 173 ingl., p. 214 esp.). Esto vale para la ciencia política o filosofía civil y, como vimos en el capítulo II, para aquellos consejos que permitan tomar decisiones con respecto a cuestiones políticas con el fin de que funcione el aparato estatal como creador y articulador de paz y orden.

When for the doing of any thing, there be *infallible rules*, (as in engines, and edifices, the rules of geometry,) all the experience of the world cannot equal his counsel, that has learnt, or found out the rule²²⁰ (L, Parte II, cap. XV, p.173. La cursive es nuestra).

Puede, así, encontrarse una continuidad con respecto al modelo de saber científico que se desprende de la imagen de la arquitectura y del reloj en *De Cive* en cuanto Hobbes reivindica la idea de un método que se establece como cierto, garante de éxito, seguro, infalible. Los ingenios, artefactos, edificios, se construyen desde un saber infalible. Por ende, el Estado - en tanto artefacto, en tanto orden político construido – debe ser creado y mantenido a partir de un saber como el de la ingeniería que se transforma así en modelo de la ciencia política. Además, como hemos visto también al referirnos a la metáfora de la arquitectura, las reglas ciertas y seguras como las de la aritmética y la geometría, el método y no la mera práctica, son las que permiten mantener los Estados en el ámbito civil:

In those nations, whose commonwealths have been long-lived, and not been destroyed but by foreign war, the subjects never did dispute of the sovereign power. But howsoever, an argument from the practice of men, that have not sifted to the bottom, and *with exact reason weighed the causes*, and *nature of commonwealths*, and suffer daily those miseries, that proceed from the ignorance thereof, is invalid. For though in all places of the world, men should lay the foundation of their houses on the sand, it could not thence be inferred, that so it ought to be. The *skill of making, and maintaining*

²²⁰ “Aunque para realizar ciertas cosas existan reglas infalibles (como ocurre en ingeniería y en edificación, con las reglas de la Geometría), toda la experiencia del mundo no puede igualar al consejo que se ha aprendido o derivado de la regla” (L, Parte II, cap. XXV, p.214).

En el caso del Leviatán, la referencia se enmarca en el tipo de juicio, talento, inteligencia, que debe requerirse en un consejero y donde se confronta la acumulación de experiencia con las reglas infalibles.

commonwealths, consisteth in *certain rules*, as doth *arithmetic and geometry*; not (as tennis-play) on practice only (...)²²¹ (L, Parte II, cap. XX, pp.138-139. La cursiva es nuestra).

Aquí, Hobbes permite dar cuenta de la construcción y mantenimiento del Estado a partir de la idea de fundación sobre cimientos firmes, como vimos ya al tematizar la metáfora de la arquitectura, pero, a su vez, da cuenta de terminología asociada a lo mecánico y, por ende, a la construcción de artefactos mecánicos. El Estado se conceptualiza como edificio, pero también como artefacto mecánico, como autómeta. Como hemos visto, según Hobbes, una condición para que un Estado perviva es que no se dispute el poder soberano. Entonces, sólo por guerras externas puede caer. Sin embargo, para que perviva, no basta establecer sus cimientos a partir de lo que ha enseñado la práctica, sino que deben establecerse a partir de un método. El método implica “with *exact reason weighed the causes, and nature of commonwealths*” (L, Parte II, cap. XX, p.138), con lo cual nuevamente aquí sobrevienen en la descripción del método metáforas cuya fuente es el ámbito de los artefactos mecánicos. Los términos de “razón exacta”, “sopesar” (que implica un cálculo de los pesos) y “causas” se relacionan precisamente con la mecánica y con el saber que se requiere para armar un artefacto que funcione (“skill of making, and mantaining”). A su vez hace referencia a la “naturaleza” del Estado, la cual, si nos remontamos a la *Introducción*, sería concebida a partir de la “materia” y los “artífices” del Estado (los hombres).

A través de estos conceptos de pesos, causas, cálculo, notamos cómo la *techné*, que en la tradición daba cuenta de un saber y un producto artesanal, toma ahora la connotación de un saber del tipo de la ingeniería que crea un producto mecánico. La construcción de estos artefactos obedece a ciertas leyes físicas de movimiento y piezas que se manipulan en relación a esas leyes con cierta finalidad. Esto da lugar a una concepción del Estado como producto de un saber científico y técnico que se asemeja o toma características de la ingeniería. La ciencia civil toma en cuenta las leyes que rigen los movimientos humanos y, a partir de ellas, crea un poder absoluto como mecanismo

²²¹ “En aquellas naciones donde los gobiernos han sido duraderos y no han sido destruídos sino por las guerras exteriores, los súbditos nunca disputan acerca del poder soberano. Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan hasta el fondo ni ponderan con exacta razón las causas y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto deba ser así. La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego de tennis) en la práctica solamente” (L, Parte II, cap. XX, p. 170).

(la soberanía) que hace funcionar un orden artificial para cumplir el fin del Estado que es la paz. El Estado se crea, entonces, como un ensamble de partes y movimientos a partir de leyes que hacen del Estado un artefacto mecánico. Su carácter de autómatas lo da la soberanía como alma artificial o principio de movimiento.

De esta manera, podemos observar que, a partir del campo semántico de la palabra *engine*, como ingenio, aparato y máquina y del método que da lugar a la ingeniería en tanto saber aplicado e infalible, Hobbes puede tematizar dos aspectos transferidos al Estado:

- 1) la aptitud bélica y defensiva que viene de la historia del término y de los primeros desarrollos de las maquinarias impulsados por la guerra permite pensar el conflicto entre Estados como hombres artificiales en términos de máquinas de guerra (Arendt, 1998, p.133)
- 2) el carácter científico y metódico, cierto e infalible propio de la ingeniería como modelo de la ciencia civil aplicado a una materia pasiva a partir de principios mecanicistas da lugar a un Estado estable, con capacidad de previsibilidad. A su vez, crea una estructura dinámica capaz de permitir la acción del Estado. O sea, la ciencia civil permite contener las acciones humanas y retrotraerlas a la unidad.

5. Conclusiones

Para resumir lo abordado anteriormente, podemos señalar que hay al menos cuatro dimensiones de la imagen de la máquina/autómata que permiten la conceptualización del ámbito político hobbesiano: 1) el reloj como ensamble de partes que constituye un artefacto mecánico capaz de manipulación y previsibilidad a partir del control de los movimientos por parte de la soberanía, 2) el carácter artificial del automatismo como un organismo, 3) el método que permite descomponer y rearmar el reloj en sus partes y que se aplica a lo político estableciendo una ciencia política o filosofía civil, 4) la máquina de guerra aplicada al ámbito internacional.

Con respecto al primer punto (1), es decir, a la imagen del reloj, Hobbes circunscribe las propiedades del mismo que le sirven para construir la noción de Estado. Los mecanismos internos que gobiernan los movimientos del reloj y que lo hacen

funcionar autónomamente y de manera previsible²²² le permiten conceptualizar el rol de los súbditos, la función de las leyes y la relación entre soberanía, Estado y súbditos de manera mecánica. Esta relación se estructura de manera jerárquica y en términos de movimiento, atadura, unión y coerción.

A su vez, en el *Leviathan*, a partir de la metáfora del reloj/autómata, se remarca el hecho de que el Estado es un artefacto, algo hecho, algo *artificial* (Malcolm, 1990, p.151). En la comparación con el cuerpo humano se hace foco en lo artificial, en los mecanismos creados para que la multitud pueda ser concebida como una unidad que funciona a partir de la regulación de los movimientos de las partes de una manera que no viene dada por naturaleza. En este sentido, en la *Introducción* no se hace tanto hincapié en la comparación con el cuerpo fisiológico, sino en el reloj al que se compara ese cuerpo y, por ende, el Estado.²²³ Como señala Malcolm (1990, p.151), en la enumeración de las partes del cuerpo u hombre artificial que es el Estado vemos que las partes se nombran en términos de la naturaleza del autómata como un objeto artificial constituido por las intenciones de la gente que lo compone, construye y usa. En este sentido, toda la estructura de la teoría hobbesiana que vimos realizada en términos orgánicos ahora pasa a ser entendida en términos del autómata por su carácter artificial.

Con respecto a (2), es decir, al vínculo entre organismo y autómata, tenemos, entonces, que la imagen del hombre artificial en tanto compuesto de partes que funcionan como los órganos de un cuerpo remiten por transitividad a un artefacto como un reloj. La característica de lo automático se toma desde la etimología “lo que se mueve por sí mismo”. Así, tematiza la autonomía y la unidad de movimiento por la estructuración interna de las piezas. En la *Introducción* se vincula lo orgánico con lo mecánico a partir de la noción de vida como movimiento, y hay un doble movimiento de Hobbes. Por un lado, se comprende lo artificial como “vida”, en términos de lo natural. Por otro lado, se entiende lo natural como mecanismo. Sin embargo, concluye finalmente con la referencia a los hombres mismos como artífices y materia del Estado, creado con una intención. De este modo, como principio unificador aparece la vida y el movimiento, en tanto equiparables, pero la diferencia entre lo orgánico y el Estado como artefacto es la

²²² Recordemos que el reloj se caracterizaba, en la época de Hobbes, precisamente por generar admiración por la precisión, la predictibilidad, la organización y el orden de la vida y por su carácter de automático.

²²³ La noción de “cuerpo”, en todo caso, adquirirá relevancia posteriormente en la teoría de la “persona” del Estado.

intencionalidad humana en la creación del mismo²²⁴. Además, los individuos como materia y pieza son anteriores al Estado, lo cual no sucede con los órganos de un organismo.

Si enmarcamos esto en el contexto de producción intelectual, estas operaciones tienen como base histórico-epistemológica el ya señalado cambio del modelo explicativo organicista al mecanicista. Este modelo se caracteriza, por un lado, por considerar la naturaleza como si fuese una máquina²²⁵ y, por otro, por habilitar la construcción de máquinas y artefactos a partir de elementos naturales gracias al saber técnico. Estas dos maneras de entender la relación entre máquina y organismo pasan a formar parte de la imagen del Estado como autómeta. Por un lado, como señalamos en relación a la imagen de la *techné*, el Estado es una construcción calculada, pero por otro, como señalamos en relación a la imagen orgánica, la aplicación del mecanicismo permite comprender el funcionamiento del organismo. De allí que, desde el planteo hobbesiano, se sostenga que el arte, la técnica permite crear una vida artificial -es decir, se crea un artefacto con movimiento y funcionamiento propio-, y, a su vez, los organismos vivos sean considerados como máquinas. Así, se compara el Estado con un hombre artificial, pero considerándolo como un artefacto creado por los hombres a imitación del arte divino con cierta intencionalidad. Esto permite dar cuenta de la estructura estatal a partir de su finalidad, de la intención por la cual fue hecha: la seguridad de la vida. Esta finalidad es la que determina, en función de la naturaleza de la materia, la articulación de las partes.

A su vez, la doble dimensión del Estado como artificio y mecanismo permite dar cuenta de los aspectos coercitivos y consensuales del Estado como autómeta. En tanto los hombres son artífices, se hace patente su aspecto consensual. En tanto la manipulación del temor se transforma en un mecanismo interno del Estado, se tematiza una dimensión coercitiva. Por otra parte, así como se puede pensar la obediencia en términos coercitivos desde la perspectiva de la pieza que responde a un movimiento impreso por una causa externa que viene de otra pieza, también puede pensarse en términos consensuales en

²²⁴ Lo primero en el orden de exposición hobbesiana es la idea de vida artificial, de movimiento, de cómo a algo artificial se lo puede considerar dotado de vida, solamente por el principio de movimiento. Como sostiene Ceballos Speranza (2014, p.39), Hobbes “comienza el análisis con la mirada en el artificio y desde allí explica la dinámica (o mecánica) de lo natural. Se analiza el reloj como ejemplo de artificio mecánico, como autómeta y desde allí se construye su concepción del hombre y del Estado civil, es decir, hace uso de elementos técnicos para sustentar su mecanicismo”.

²²⁵ Afirma Ceballos Speranza (2014, p.53): “... tras la superación moderna de la concepción aristotélica de la realidad como organismo vivo, el modelo se ha invertido en su totalidad. Se deja de lado la tradición orgánica y el organismo deja de ser una metáfora para concebir modelos explicativos y comienza a ser entendido como un mecanismo”.

cuanto el Estado se convierte en condición de posibilidad del desarrollo de la vida individual y, por ello, se presta obediencia. Así, se entrecruza la idea de organismo y la de mecanismo combinando aspectos consensuales y coercitivos, ya que la soberanía se manifiesta como principio de movimiento y condición vital.

Con respecto a (3), es decir al método de la ciencia política y a la consideración del Estado como un armado de partes, cabe señalar la importancia asignada por los pensadores de inicios de la modernidad al método para llegar a un saber seguro y la importancia asignada por Hobbes a la geometría y a la ingeniería, en tanto saber de la construcción de objetos basado en la certeza, la previsibilidad y la estabilidad. Estas propiedades se obtienen por deducción y por la aplicación de reglas infalibles para obtener un determinado fin. Además, el método compositivo-resolutivo defendido por Hobbes para la filosofía civil se vale de la metáfora del reloj para mostrar cómo se puede comprender un reloj a partir de la descomposición en sus partes, dando a entender en este contexto que un artefacto no es sino una suma de partes y alejándose de la idea orgánica del todo como mayor a la suma de las partes. Para Hobbes, se trata de un cálculo, por ende, de suma y resta de elementos que permiten constituir el todo. A su vez, da cuenta del carácter artificial propio de cualquier producto de la ingeniería que logra así una durabilidad y una estabilidad más allá de la posibilitada en los organismos vivos que, por su propia condición orgánica, están sujetos a perecer.

Con respecto a (4), es decir, la imagen de la máquina en el plano internacional, cabe recuperar la semántica originaria de la guerra asociada a las máquinas. Esto se vincula precisamente con la finalidad para la que se construye el Estado en relación al enemigo: la defensa o el ataque como defensa. Los Estados son, según Hobbes, hombres artificiales, autómatas, que se encuentran entre sí en condición de naturaleza que no es sino un estado de guerra.

De este modo, la imagen del autómata da cuenta del carácter artificial del Estado hobbesiano, de la anterioridad de las partes al todo, de su funcionamiento al modo de un reloj y de un organismo, de sus mecanismos internos de sujeción que funcionan teniendo en cuenta la mecánica de las pasiones, de su carácter duradero y estable, de la función de defensa y del método y su pretendido carácter científico e infalible.

CAPÍTULO IV. LA METÁFORA DEL AUTÓMATA Y SUS VÍNCULOS CON OTRAS METÁFORAS

1. Introducción

En la *Introducción* del *Leviathan* Hobbes realiza la presentación de la obra y del Estado como objeto de teorización mostrando su naturaleza artificial. Hobbes hace referencia al Estado como un hombre artificial, como un autómatas, con una vida artificial, creada por los hombres de modo análogo a como Dios, en tanto artífice de la naturaleza, creó los organismos vivos. Tal como aparece expresada la metáfora del Estado como autómatas en la *Introducción* se articula con otras fuentes metafóricas. Las fuentes metafóricas allí presentes pueden ser clasificadas en cuatro:

- 1) la metáfora orgánica
- 2) la metáfora de la *techné*
- 3) la metáfora teológica
- 4) la metáfora del autómatas

Las tres primeras mantienen una relación estrecha con la del autómatas, mostrando distintos aspectos de la misma, sea como producto, como vida artificial, como proceso de creación. El objetivo de esta parte de la tesis es mostrar la centralidad de la metáfora del autómatas dentro del conjunto. La particularidad del planteo hobbesiano, según nuestra clave de lectura, es que a) construye el concepto de Estado a partir de estas fuentes metafóricas y b) la fuente más relevante en tanto une o articula las demás es la del autómatas.

Primero, haremos una breve mención a cada una de las cuatro fuentes metafóricas clasificadas en su especificidad tal como aparecen en la *Introducción*. Luego, analizaremos cómo se vincula cada una de ellas con la metáfora del autómatas. Por último, extraeremos las características propias de la fuente del autómatas que permiten construir algunas propiedades del concepto de Estado. De esta manera, se mostrará que la metáfora del autómatas articula a las demás.

2. Las fuentes metafóricas de la *Introducción del Leviathan*

Con respecto a las cuatro fuentes metafóricas aludidas (metáfora orgánica, de la *techné*, teológica y del autómeta), se observan referencias a: 1) la vida, el animal como ser animado o con vida, las partes del cuerpo humano y el *Leviathan* -en tanto monstruo del Antiguo Testamento-, 2) el arte o hacer humano como creación de artefactos, el Estado como artificio del cual el hombre es tanto artífice como materia, la imitación de la naturaleza por parte del arte humano, 3) la creación divina, Dios como Artífice y gobernador de la naturaleza, y el hombre como imitador suyo, 4) el reloj o autómeta y el cuerpo como automatismo o mecanismo automático, al que se asimila el Estado como hombre artificial.

Esto puede verse reflejado en el frontispicio (Ver Tablas y figuras) que, si bien merece un análisis iconográfico más que lingüístico, tiene relevancia para la presente tesis precisamente en cuanto articula imágenes que componen las metáforas que analizamos y, a la vez, sintetiza el contenido y mensaje de la obra. En el frontispicio aparece, componiendo el cuerpo del soberano, una multitud de hombres minúsculos que miran con veneración al soberano o, en la edición que Hobbes le regaló al rey, que miran al lector. Estos hombres componen su cuerpo y su armadura. Unidos todos en la figura del soberano son protegidos por él como parte de su propio cuerpo. Si focalizamos la figura del soberano, observamos que porta el báculo y la espada que mira desde lo alto y protege desde lo ancho el campo y la ciudad, abarcándolo todo con su mirada y dimensión colosal. La frase que le hace honor a tal imagen es la del libro de Job “*Non est potestas super terram quae comparetur*”.

Si pensamos en la figura del cuerpo y persona del soberano que es mortal y monstruosa podemos identificar la metáfora orgánica. Al considerar los cuerpos individuales que uniéndose componen al Estado como obra suya a través de los pactos encontramos la metáfora de la *techné*. Por otra parte, si focalizamos en el componente del báculo, de lo colosal/monstruoso, de la mirada desde lo alto que causa veneración y temor, encontramos la metáfora teológica del soberano como Dios mortal. Por último, frente a la imagen total del soberano compuesto de hombres minúsculos, de modo tal que si mueve una parte de su cuerpo, mueve la totalidad, tenemos al autómeta²²⁶.

²²⁶ Como sostiene Skinner (2010, 2016), en el frontispicio vemos no un hombre natural sino ya el cuerpo político (body politic o artificial body) compuesto y construido por cada uno de los súbditos.

A continuación, analizaremos los campos semánticos de estas fuentes a partir del texto de la *Introducción*.

2.1 El campo semántico de la fuente orgánica

Como vimos previamente en el capítulo referido a la metáfora orgánica, en la *Introducción* del *Leviathan* nos encontramos con términos que hacen referencia al ámbito de los organismos como lo son: *animal, life, man, body* y las partes del cuerpo como *soul, nerves, joints, memory, reason, will, health, sickness, death*. En este fragmento, se incorpora un aspecto central a dicha fuente como es el *movimiento (motion)* como constitutivo de la *vida (life)*. A partir de este elemento (la vida) que, como vimos en el capítulo del autómatas, es capaz de leerse en términos mecánicos a partir de la modernidad, la naturaleza, lo orgánico, es analogado a un mecanismo.

Ahora bien, más allá de ese mecanicismo propiamente moderno como clave de lectura de lo orgánico, y, esta vez, en continuidad con la tradición que se remonta a los griegos, en la *Introducción* vemos que el *organismo* sigue entendiéndose como unión de *cuerpo y alma*. Además se atribuye al cuerpo la propiedad de tener *vida*, de gozar de *salud* o *enfermarse* y de *morir*. Vida y muerte son, entonces, dos propiedades de la fuente orgánica vinculadas entre sí en tanto antagónicas: salud-enfermedad, vida-muerte. Ellas se atribuyen en la *Introducción* al cuerpo humano y, metafóricamente, al Estado, a partir del emparejamiento de las partes del cuerpo a las partes del Estado y de la consideración de la *soberanía* como principio de vida, de la *concordia* como salud, de la *sedición* como enfermedad y de la *guerra civil* como muerte del Estado.

Por otra parte, la mención misma al *Leviathan* puede leerse desde la clave orgánica en tanto refiere al monstruo marino del Antiguo Testamento o al “Dios *mortal*” (L, Parte II, cap. XVII, p.114 ingl., p.141 esp.). La imagen del monstruo permite hacer foco en la multitud unida en una sola persona (Schmitt, 2002). Esto, a su vez, se manifiesta en el frontispicio, tal como lo describimos, en la figura humana y en el cuerpo monstruoso del *Leviathan*. Lo monstruoso puede entenderse a partir de la unión entre lo orgánico y lo divino, con lo cual la fuente metafórica sería en realidad dual, pues un cuerpo de esas

dimensiones es monstruoso y raya la divinidad en lo que inspira, pero se separa de ella y se ancla en lo orgánico por su mortalidad²²⁷.

2.2 El campo semántico de la *techné*

En cuanto a las imágenes provenientes del mundo de la *techné*, por su parte, notamos que se recuperan en la *Introducción* términos como *art, imitate, artificial, make, create, fiat, matter, artificer*. Estos términos hacen alusión al *arte* como *imitación* de la naturaleza, a los seres *humanos* como *materia* y *artífices* del *Estado*, al Estado como una *creación* del *arte humano* con una *finalidad*, a saber, la *protección* y *defensa* de los hombres, y a la unión o *composición* de las *partes* del Estado a través del *contrato* que *hace (fiat)* al Estado como si fuese un hombre *artificial*. La capacidad del hombre como artífice está mediada por la celebración del contrato que permite unir las partes y sujetarlas formando un hombre *artificial*, el gran *Leviathan* o Estado. Por ejemplo, en el frontispicio pueden observarse muchos hombres en miniatura que miran hacia la cabeza del rey y que dan, así, unidad al cuerpo del soberano en el doble sentido de ser su materia y sus artífices.

2.3 El campo semántico teológico

La visión de la construcción del Estado como “hombre artificial” se funda en la capacidad del ser humano de imitar el poder de Dios y retoma los términos *God, nature, creation*. La imagen tomada por Hobbes análoga el hombre como creador y artífice del Estado a Dios como creador de la naturaleza. Así como Dios es presentado como un Artífice cuyo arte crea la naturaleza y cuya palabra tiene carácter performativo, de la misma manera los seres humanos a imitación suya crean el Estado a través del contrato, es decir, a través de la palabra. Los hombres (luego súbditos) asumen el rol de artífices en tanto pactantes asemejándose a Dios y situando el poder humano a la altura del poder divino en la capacidad de infundir vida y mantener con vida al Estado. En el capítulo II de la tesis, dedicado a la metáfora de la *techné*, abordamos a los hombres en tanto artífices

²²⁷ A su vez, en tanto el Estado es concebido como un armado mecánico al que se le infunde vida, estaríamos frente a un giro que pasa a ver la máquina como monstruosa más que lo vivo como monstruoso. La invención de una máquina a la que se le infunde un principio de vida es una monstruosidad más que la desviación o degeneración de lo orgánico.

bajo la metáfora de la arquitectura. También lo hicimos en el capítulo III, dedicado al autómeta, pues incluye aspectos de la *techné*. Ahora, gracias a la asimilación de los individuos a Dios a través de la metáfora teológica, se articula la metáfora de la *techné* con la orgánica, pues los individuos pactantes se asemejan a Dios en tanto crean un artificio vivo. En este sentido, crean un Estado que es un autómeta, que aúna las propiedades de lo vivo y del mecanicismo técnico, dando lugar a un artificio que se vuelve autónomo, capaz de decisión y capaz de acción. Así, esta dimensión de la metáfora teológica se solapa con lo desarrollado en la metáfora de la *techné*.

Por último, cabría mencionar que al hablar de la generación del Estado en el capítulo XVII (L, Parte II, p. 114 ingl, p.141 esp.), Hobbes se refiere al Estado mismo como *Leviathan* o *Dios mortal*.²²⁸

Allí hace referencia al poder absoluto que tiene el mismo sobre los súbditos y a su capacidad dar protección y defenderlos, lo cual podría pensarse en términos divinos como el mantenimiento en la vida, en el ser. Se trata de una utilización de la metáfora teológica que analoga a Dios el propio Estado y no solamente una parte, el soberano.

2.4 El campo semántico del autómeta

Como terminología específica de la metáfora del autómeta tenemos: *art, artificial man, motion/move, principal part, automata, engines, springs, wheels, watch, artificial life, strings, intend, artificer, rational, create, artificial soul, artificial joint, fasten, artificial reason and will, make, set together, unite, matter*. Se puede observar con respecto a esta metáfora que la misma recupera elementos de lo orgánico y de la *techné* para dar la definición de autómeta: los hombres son capaces de crear algo *artificial* (metáfora de la *techné*), el Estado, que puede conceptualizarse como una *vida*, un *animal*, un *hombre* (metáfora orgánica) *artificial*, que es un autómeta en tanto artefacto que puede moverse por sí mismo de la misma manera que sucede con el reloj. A su vez, las partes del cuerpo dan cuenta de un mecanismo. Así, el Estado presenta características de ambos

²²⁸ Según Briguglia (2006, pp.144-145), el dios mortal “non evoca soltanto il timore e il rispetto a esso dovuti –ciò che pure è centrale – ma ne evidenzia il carattere creativo autonomo. L’uomo non ha solo creato un meccanismo semovente, nè soltanto un uomo artificiale che ha volontà, ma un dio capace di costruire una seconda natura, d’innescare un meccanismo di cambiamento del mondo, di ‘plasmare la volontà di tutti i singoli’. Lo Stato non è allora solo il comando e la forza ma un processo continuo di trasformazione degli elementi che lo compongono, gli uomini. In funzione di se stesso, lo Stato crea una seconda natura per gli uomini. E in questo modo l’arte umana giunge a costruire ciò che si pone a un livello superiore rispetto al suo creatore” (pp. 145-146).

dominios. En su construcción y su naturaleza tenemos el artificio. Sin embargo, en su unidad interna nos encontramos con que no sólo implica una jerarquía de partes asimilables a un mecanismo sino que también supone las características de la vida como movimiento, de la soberanía como alma del cuerpo y de una razón y una voluntad creadas y construidas artificialmente bajo el modelo del dominio de la voluntad sobre el cuerpo. Por ende, el Estado como autómatas es un artificio creado que debe, a su vez, funcionar al modo de un organismo, de un mecanismo vivo. En este sentido, reloj, hombre artificial, autómatas aparecen como equiparables en su funcionamiento y construcción.

La metáfora del autómatas se ve, por ejemplo, en el frontispicio, en el hecho de que la figura de los hombres diminutos unidos conformando un gran hombre da cuenta del contrato como artificio que crea el poder soberano y, consecuentemente el Estado. También se ve en que la figura conjunta del gran cuerpo del soberano y de los súbditos como componentes del mismo muestra que cada individuo obedece a los movimientos de la figura del Estado como hombre artificial en tanto miembros del mismo, obediencia que se convierte en condición para que el todo que es el Estado pueda funcionar como un organismo y un automatismo y que implica a la par unión y sujeción.

De esta manera, vemos que en la construcción del concepto de Estado y precisamente en el lugar de la obra donde se hace la presentación del mismo, aparecen cuatro fuentes semánticas, la de la vida y los cuerpos (orgánica), la del arte o técnica humana capaz de crear artificios (*techné*), la de la creación divina de la naturaleza (teológica), la del reloj u hombre artificial (autómatas) para referirse al Estado. Como veremos en el siguiente apartado, la metáfora del autómatas se presenta de tal modo en vínculo con las demás que las aloja a todas.

3. La articulación de las fuentes metafóricas en la figura del autómatas

En el apartado anterior hemos clasificado las fuentes metafóricas que se presentan en la *Introducción*. Ahora, tematizaremos los diversos niveles de relación que se dan entre ellas en la conformación del concepto hobbesiano de Estado. Siguiendo nuestra hipótesis que ve en la metáfora del autómatas la imagen clave para construir dicho concepto, mostraremos cómo las diferentes metáforas se articulan con la del autómatas para dar cuenta de diferentes aspectos del mismo.

Con este objetivo, procederemos a señalar 1) cómo se construye el concepto de Estado y de su unidad a partir de los rasgos “orgánicos” del autómata, 2) cómo la creación y mantenimiento del Estado se conceptualiza a partir de los rasgos de la *techné* que hacen al autómata, 3) cómo la impresión de una especie de vida del Estado remite a los rasgos teológicos del autómata. Finalmente, 4) focalizaremos en los rasgos relevantes del autómata que se transfieren al ámbito político.

3.1 El concepto de Estado a partir de rasgos orgánicos del autómata

En el fragmento de la *Introducción* citado, Hobbes compara al Estado con un hombre artificial. Las partes del Estado se corresponden con las de un cuerpo dando lugar a la noción de *body politic*. A su vez, cabe resaltar que no es cualquier cuerpo el que se toma como fuente metafórica sino el cuerpo de un hombre (*man*). Así, se atribuyen al Estado facultades como la razón que es específicamente humana, junto a otras partes como la voluntad, el alma, los nervios, las articulaciones que son comunes a todos los vivientes animales.

Según la comparación hobbesiana que sirve de base a esta metáfora, las partes del Estado se organizan, estructuran y relacionan entre sí al modo de las partes de un organismo vivo gracias al contrato. El hombre imita el arte divino y así como Dios crea la naturaleza y dentro de ella los organismos vivientes, el hombre crea una *vida* que es *artificial*:

NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an *artificial animal*²²⁹ (L, *Introd.*, p. 7, la cursiva es nuestra).

En esta operación lingüística, se analogan los objetos del arte humano y del arte divino: naturaleza y artificio. Recordemos que siguiendo la línea de la tradición clásica, el arte imita la naturaleza. De esta manera, se establece una semejanza entre lo creado y lo natural que lo creado intenta imitar –o superar- tomándolo como modelo. En el caso del planteo hobbesiano, lo creado sería el Estado concebido como un *animal* u *hombre*

²²⁹ “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un *animal artificial*” (L, *Introd.*, p. 3, la cursiva es nuestra).

artificial, precisamente tomando de la naturaleza el modelo de lo vital y orgánico. De acuerdo a este modelo, la vida es movimiento autónomo de algo que es una unidad y esa unidad está configurada a partir de una armonía entre partes que permite el funcionamiento del organismo.

Ahora bien, esta definición de vida en tanto movimiento autónomo permite definir al ser vivo como autómatas y asimilar los artefactos con movimiento propio -como el reloj- a lo vivo. De este modo, se establece la metáfora tanto del viviente concebido como autómatas como del animal artificial concebido como viviente. Por ello, cabe tener en cuenta que, si bien Hobbes establece una diferencia entre naturaleza y artificio, análoga un tipo de constructo, el autómatas, al organismo viviente y, a la inversa, el organismo viviente a un automatismo. Con este doble movimiento, Hobbes vincula al organismo y al autómatas y da cuenta de las características orgánicas del autómatas que construyen el concepto de Estado como hombre artificial.

En un primer momento, una de las propiedades de lo orgánico, de lo animado, de lo animal, se aplica al ámbito de los artefactos: la vida definida en términos de movimiento. Hobbes puede decir que los autómatas tienen una “*vida artificial*” por inferencia analógica con el cuerpo natural donde la categoría central y mediadora es la de *movimiento* y donde lo artificial imita la naturaleza:

For seeing *life* is but a *motion* of limbs, the *beginning whereof is in some principal part within*, why may we not say that all *automata* (engines that move themselves by springs and wheels as doth a watch) *have an artificial life?*²³⁰ (L, *Introd.*, p.7. La cursiva es nuestra).

Sin embargo, en un segundo momento, las propiedades/partes de los artefactos se usan para conceptualizar lo orgánico, considerando a este último como un mecanismo:

For what is the *heart*, but a *spring*; and the *nerves*, but so many *strings*; and the *joints*, but so many *wheels*, giving motion to the whole body, such as was intended by the Artificer?²³¹ (L, *Introd.*, p.7. La cursiva es nuestra).

²³⁰ “Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial?” (L, *Introd.*, p.3).

²³¹ “¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?” (L, *Introd.*, p.3).

Aquí, por ende, se invierte el foco, pues en el fragmento anterior el punto de partida era lo orgánico (a partir de la definición de la vida como movimiento) y ahora es el mecanismo. La categoría de “movimiento” común al ámbito orgánico y a los artefactos mecánicos ahora tiene el reloj como modelo de lo automático, de lo que se mueve y funciona por sí mismo a través de la articulación y el movimiento de sus piezas. Esto permite articular todas las menciones de las partes del cuerpo a lo largo de la obra a partir de esta clave de lectura que pone al mecanismo como lo primero, pues se aplica el modelo de lo mecánico a lo orgánico. Esto equivale a decir que se entiende el funcionamiento del organismo como si fuese un automatismo como modelo de comprensión de la naturaleza.

Como hemos visto en capítulos anteriores, Hobbes enumera y concibe las partes del Estado o las relaciones entre súbditos y soberano a partir de la imagen orgánica de un cuerpo con vida, con alma y salud. Ahora, estamos en condiciones de afirmar que parte de asimilar las partes del cuerpo a las partes del reloj o una pequeña maquinaria automática. Por esa asimilación, nos encontramos, por transitividad, con un Estado pensado como un autómeta, como un artefacto capaz de acción, de movimiento, un ente artificial con entidad propia para moverse y actuar por sí mismo en tanto unidad, en tanto hombre artificial.

En el autómeta o figura del Estado como hombre artificial, la idea de alma artificial articula lo orgánico y lo mecánico y hace a la soberanía el pivote que une las dimensiones consensual y coercitiva del Estado. La vida del Estado -que en términos políticos es precisamente su duración y existencia como tal- se concibe a partir de la idea de alma que permite conceptualizar la soberanía. Así, el Estado es caracterizado como entidad vigente (viva) con capacidad de acción y decisión (es decir, de funcionar) y la soberanía es lo que mantiene la estructura estatal unida al controlar los movimientos de sus miembros para mantener dicha unidad (es el mecanismo vital de la estructura estatal). Si pensamos que el movimiento propio de la vida de un cuerpo y de sus partes tiene su comienzo “in some principal part within” puede entenderse la soberanía como la “interioridad” del Estado y como su motor.

Retomando lo trabajado en el capítulo I, así como sin alma no hay vida en el cuerpo (fuente orgánica), de la misma manera sin poder soberano no hay unidad entre los súbditos y las partes del constructo se desarticulan. El poder de dar y mantener con vida al Estado asociado a la soberanía invita a concederle el carácter de condición vital, lo cual

llevaría al asentimiento por parte de los súbditos respecto al poder que ejerce. Esta propiedad orgánica de tener vida basada en el movimiento como unidad se atribuye al Estado solo a partir de la soberanía, del mismo modo que al cuerpo a partir del alma. Pero esta atribución se hace entendiendo el movimiento entre los miembros del Estado de una manera causal, previsible, externa, al modo como operan las piezas de un artefacto mecánico, ya que la articulación entre las partes es artificial, mecánica, calculada, creada, no natural, como la del mecanismo de un reloj.

(....) the *sovereignty* is an *artificial soul*, as *giving life and motion to the whole body*; the magistrates and other officers of judicature and execution, *artificial joints*; *reward and punishment* (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the *nerves*, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members are the strength; *salus populi* (the people's safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity and *laws*, an *artificial reason and will*; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death (L, *Introd.*, p.7. La cursiva es nuestra).

Las partes del Estado, como señalamos en el capítulo III, son todas artificiales. Sin embargo, hay algo del orden de la unidad que combina lo orgánico y lo mecánico. Lo que permite mantener las partes unidas y hacer del Estado una unidad es la unidad de movimiento de la soberanía a la que el resto de los miembros del Estado están unidos gracias a las recompensas y castigos. Estos funcionan como nervios, nexos artificiales, cuerdas, ataduras y dirigen los movimientos de las partes de acuerdo a la voluntad soberana dando cuenta de la dimensión coercitiva y consensual del Estado autómatas. Esto se da, porque recurre a las pasiones como el deseo y el temor en tanto resortes de la acción individual. Los objetos del deseo y del temor, controlados por la soberanía, movilizan desde afuera, pero, a la vez, operan sobre la interioridad del individuo, en su elección y acción. Al pensar el Estado como algo vivo y a la soberanía como condición de la vida, se apela al consenso que pone en ella el valor supremo como condición de existencia. Al pensar en el castigo y las recompensas como modo de control en que se ejerce la soberanía sobre las partes se apela a un mecanismo externo, coercitivo que, sin embargo, es internalizado y elegido. De este modo, la imagen orgánica y las relaciones jerárquicas retornan al autómatas especificando las relaciones y movimientos entre las partes a través de la imagen del gobierno de la voluntad y de la ley sobre el cuerpo.

O sea, la idea de alma que se traslada a la soberanía, permite concebir el Estado como algo vivo y como autómeta bajo la idea de artificio, de causas de movimiento, de piezas. Esto permite articular tanto consenso, ya que sin él no hay Estado, como coerción, ya que sin ella no hay garantía de un buen funcionamiento del Estado. La armonía entre partes propia de la imagen de lo orgánico que se intenta reproducir en el Estado depende de la relación de dominio del poder soberano sobre las partes del Estado, que da cuenta de la relación protección-obediencia como condición de vida del Estado y de los súbditos. Los individuos no solamente deben obedecer órdenes externas (visión mecánica) sino comprender el ordenamiento como legítimo (funcionamiento orgánico).

La noción de vida que se transfiere del ámbito orgánico al ámbito del Estado da cuenta, a su vez, de la duración efectiva y la durabilidad del Estado como mecanismo, es decir, del mantenimiento de su funcionamiento para cumplir la finalidad con que fue instituido: la unidad y la paz. En lo orgánico se manifiestan los desajustes –enfermedades y mortalidad – a que los hombres como artífices dan lugar. En este sentido, lo orgánico permite entender en su dinamismo el funcionamiento del Estado teniendo en cuenta las condiciones vitales para que pueda funcionar²³². Lo orgánico da vitalidad y movimiento a la metáfora del edificio -tratada en el capítulo II- en la imagen del autómeta u hombre artificial.

3.2 El concepto de Estado a partir de rasgos de la *techné* en el autómeta

En el apartado anterior focalizamos en las relaciones que se establecen entre el ámbito orgánico y el del autómeta para construir el concepto de Estado como cuerpo u hombre artificial cuyas partes se relacionan entre sí al modo de un organismo vivo que es asimilable a un automatismo. Los supuestos mecanicistas y el modelo de la máquina son aplicados como modo de comprensión de la naturaleza. Ahora, si tanto el cuerpo humano como el Estado son comparables a una máquina, tenemos a su vez que analizar la máquina o el artificio como constructo de la técnica. Es decir, como aplicación de un modelo de saber para producir algo que tiene una determinada función. Este segundo aspecto nos sitúa en la dimensión de la *techné* como aquello que permite conceptualizar al Estado

²³² La concordia, la sedición y la guerra civil, concebidas en términos de salud, enfermedad y muerte, respectivamente, pueden analizarse desde la *techné* y desde la dimensión artificial como fallas del mecanismo y como ruptura del mismo. Sin embargo, la cualidad orgánica prevalece en esta idea de concebir lo artificial como vivo.

como producto y, por ende como algo creado. En esto hace foco Hobbes con la palabra *artificial* que acompaña cada parte del Estado o cuerpo político y con la conceptualización del Estado bajo la figura humana en tanto *hombre artificial* o *autómata*.

En la *Introducción* del *Leviathan*, este carácter de constructo, de algo hecho por los seres humanos, aparece tematizado en vínculo estrecho con la imagen teológica. En la metáfora teológica Dios y el arte divino son conceptualizados desde el campo semántico de la *techné*. Por ello, consideramos la dimensión de la *techné* como clave para entender al Estado como un autómata aun cuando se recurra a la fuente teológica.

NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by *the art of man*, as in many other things, so in this also imitated, that *it can make an artificial animal (...)* For what is the heart, but a spring; and the nerves, but so many strings; and the joints, but so many wheels, giving motion to the whole body, such as was *intended* by the *Artificer*? *Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of Nature, man. For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended* ²³³(L, *Introd.* p. 7, la cursiva es nuestra).

Hobbes compara, por un lado, el arte de la naturaleza de Dios y el arte humano, y, por otro, los objetos de ese arte, o sea, la vida animal y la vida artificial. La imagen de la vida artificial es especificada luego como un hombre artificial: el Estado. El arte humano -que abarca la creación de cosas artificiales, artefactos mecánicos, autómatas- se incluye en el ámbito del *hacer (make)* humano. Por ello, puede ser leído en términos de la metáfora de la *techné*: se trata de un hacer como producir, crear, causar eficientemente algo, que implica una finalidad, un artífice, una materia, un saber, un producto. La finalidad, cabe aclarar, es entendida en términos de intencionalidad y utilidad, no de un *telos* que da cuenta de una esencia o de su causa final. Podemos, entonces, analizar este campo semántico teniendo en cuenta: 1) la idea de artífice y finalidad en el sentido de propósito, 2) la idea de creación o hacer en tanto actividad y 3) la relación entre la creación y la cualidad del producto final.

²³³ “El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos república o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido” (L, *Introd.*, p. 3).

A. *Los artífices del Estado y su finalidad*

Si consideramos que los hombres se comparan con Dios y Dios con un Artífice, en la expresión “tal como el Artífice se lo propuso”, podemos identificar una cualidad clave del ámbito de la *techné*: la intención y el constructor. Aparece Dios como *artesano*, que crea algo con *intencionalidad*. Esto permite pensar la naturaleza y lo orgánico como un producto de la *techné* con leyes naturales/divinas que siguen cierta funcionalidad inserta por el artífice. Como hemos señalado, a diferencia de la concepción aristotélica, en Hobbes no hay teleología en la naturaleza sino causas eficientes.

En el plano político se piensa la construcción del Estado con una finalidad y a los individuos como artífices. El Estado en tanto artefacto involucra artífices que son los hombres en cuanto pactantes (“To describe *the nature of this artificial man*, I will consider. First, the *matter* thereof, and the *artificer*; both which is man²³⁴” (L, *Introd.*, p. 7. La cursiva es nuestra). Estos individuos hacen el Estado con una determinada finalidad, la protección y defensa de cada uno de los súbditos. Los artífices tienen como modelo el producto más excelso de la creación divina: el hombre, que es un organismo; y tienen como materia la naturaleza humana. Los individuos pactantes se ordenan como materia del Estado de acuerdo a las leyes que rigen las acciones humanas y crean un mecanismo, la soberanía, para que el Estado cumpla la función para la cual es hecho. De este modo, la característica de la intencionalidad y finalidad con que el artífice crea/construye, se traslada al ámbito político y determina cómo deben estructurarse las partes del Estado para que pueda cumplir esa función, convirtiendo al Estado en algo instrumental.

B. *La creación del Estado: el hacer al hombre artificial*

Si retomamos la comparación entre el arte divino y el humano, los elementos fundamentales en la metáfora de la manufactura son el hombre y la *creación* de una vida artificial. Así como Dios crea y gobierna la naturaleza, crea cuerpos animados –criaturas vivientes - a través del arte de la naturaleza, de la misma manera el hombre a través del arte *crea* cuerpos artificiales. Por lo tanto, el arte a través del cual tanto el hombre como Dios se relacionan con la naturaleza y con lo artificial es el de la *creación*²³⁵. Esta puede

²³⁴ “Al describir la naturaleza de este hombre artificial me propongo considerar: 1° La materia de que consta y el artífice; ambas cosas son el hombre” (L, *Introd.*, p.4).

²³⁵ Bredekamp (2018) analiza los fundamentos artísticos de la *Introducción* mostrando la construcción del Estado como un acto creativo.

concebirse como técnica que construye algo con cierta intención o finalidad o como acción espontánea de la naturaleza viviente. Sin embargo, esta última remite a su vez a la figura de Dios como creador que, como señalamos, articula la naturaleza a partir de cierto propósito (entendido en términos de *funcionamiento* más que de *telos*) al modo como lo hace un artífice.

La creación es común al ámbito de la *techné* –creación artesanal o artística-, de lo orgánico –creación natural, generación- y de lo teológico –creación divina-. Sin embargo, el foco en la *Introducción* está: 1) en la actividad de creación concebida desde el ámbito teológico-de la *techné* y 2) en la analogía entre lo producido por Dios y por el hombre: naturaleza y artificio²³⁶.

La acción política humana se inscribe, entonces, en el ámbito del *hacer*, del *crear* que son fuentes de la *techné*. Se crea de manera artificial un orden orgánico donde por naturaleza no existe: en las relaciones humanas. En este sentido, Hobbes permite conceptualizar el Estado a partir de la idea de técnica o arte de creación como construcción humana, como convención. Esto requiere, a su vez, de racionalidad y de herramientas simbólicas, que son los convenios o pactos, lo cual nos remite tanto a la actividad de creación como a la cualidad del producto.

Con respecto a la intervención de herramientas simbólicas como los pactos o convenios que permiten vincular a los individuos, Hobbes acude a la comparación entre el momento bíblico de la creación cuando Dios hizo al hombre y lo hizo a través de la palabra²³⁷:

²³⁶ Ahora bien, en el plano del conocimiento, más allá de la concepción de la vida como movimiento, hay algo del orden de lo misterioso en la generación de vida que no puede conocerse en sus fundamentos últimos, acudiéndose entonces como explicación a una causa primera hipotética: Dios. Las causas últimas de los fenómenos naturales no pueden conocerse, solo puede conocerse el movimiento de los cuerpos por sus propiedades materiales y sus causas eficientes. En el caso del Estado, por el contrario, sí pueden conocerse sus causas, ya que sus constructores son los seres humanos mismos. Hay saber posible sobre los fundamentos del ámbito de la manufactura, pero no sobre las causas últimas del ámbito orgánico.

²³⁷ Esto lo podríamos pensar y parafrasear de la siguiente manera:

CREAR (hombres, pactos, Estado)

CREAR (Dios, palabra, hombre)

Así como Dios crea al hombre a través de la palabra, los hombres mediante los pactos crean el Estado, donde el Estado se entiende a su vez como la unión de partes en un cuerpo, haciendo referencia a la imagen orgánica.

Lastly, the *pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united*, resemble that *fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation²³⁸ (L, *Introd.*, p.7. La cursiva es nuestra).

En la unión, combinación, armado de partes reaparece el ámbito de la *techné* en tanto creación artesanal, mientras que en la idea de creación a través de la palabra se hace arte en sentido artístico y artificial precisamente en cuanto el lenguaje es posibilitador del artificio, de la salida de lo natural, del arte, del símbolo, de la representación de lo ausente, de la inmaterialidad, de la arbitrariedad²³⁹.

Asimismo, la imagen de la *techné* en tanto refiere al arte de unir o ensamblar partes se transfiere al contrato, pues este -como pacto de unión y sujeción- instituye el Estado enlazando las partes. El contrato es conceptualizado desde el hacer divino a partir de la palabra (*fiat*) que permite crear algo antes inexistente por medio de la transferencia de derechos al poder soberano y la asunción de los deberes correspondientes por parte de los súbditos. Pensemos que la imagen de los seres humanos como artífices en tanto pactantes los convierte en creadores de algo nuevo (el Estado) a partir de la transferencia de derechos que se concibe de una manera constructiva e implica 1) una resta de derechos (se renuncia al derecho a todo, es decir a la libertad natural) que deja al poder soberano con poder absoluto y 2) una transferencia del gobierno de sí mismo. Así, todos se unen a partir del poder soberano como alma artificial del Estado, porque todos se sujetan a él. En este sentido, en el marco del *Leviathan* y de la imagen, la palabra está sujeta por la fuerza. Por ello, los castigos y recompensas en el hombre artificial imagen corresponden a los nervios que hacen que cada parte se mueva dentro de los parámetros que establece la soberanía. Esto se da gracias a ese cálculo de suma-resta de poder que hace del mecanismo estatal algo creado. En este sentido, queda diseñada la relación entre el poder soberano y los súbditos. En el caso de los súbditos, la relación es de deber y obediencia a las órdenes del soberano. En el caso del soberano, tiene derechos para imponer leyes y castigos y para hacer todo lo necesario para la paz. A su vez, el concepto de contrato

²³⁸ “Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejanse a aquel fiat, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación” (L, *Introd.*, p.3).

²³⁹ Esto permite pensar el carácter ambiguo de todo artificio, en tanto puede ser usado en función de distintos fines.

concebido a partir de la *techné* da cuenta de la relación de externalidad con que se relacionan los individuos en tanto partes que se ensamblan.

Ahora bien, en la *Introducción*, también se puede observar que la metáfora de la *techné* toma la imagen de la imitación de la creación divina de la naturaleza. Sin embargo, se refiere, en particular, a la creación del hombre como ser biológico (cuerpo) y racional (humano)²⁴⁰. Hobbes introduce, así, un nuevo elemento crucial para construir la metáfora del autómeta. La creación de un ente ideal como es el Estado requiere de racionalidad, lo cual remite tanto a la creación del Estado (creación como acción) que ya venimos trabajando como a la cualidad del producto (resultado).

C. La creación y la cualidad del producto final

La propiedad de racionalidad permite destacar el giro con respecto a la tradición del desarrollo de la metáfora de la *techné* que trabajamos en los capítulos II y III de esta tesis. En la tradición, la *techné* era artesanal y consistía, por ejemplo, en tejer un tejido, construir un edificio, pilotear en medio de una tormenta. Cada una de estas acciones podía realizarse con base a un “saber-hacer” técnico-práctico. Ahora, en cambio, aparece una característica especial porque los hombres son capaces de crear una obra *racional*, con lo cual podemos pensar este “racional” de dos maneras distintas. Por un lado, puede considerarse como cualidad del objeto Estado, del producto, asimilado a un hombre y, por tanto, con el atributo o facultad de la razón. Por otro, puede pensarse como cualidad del proceso de construcción del Estado basado en un método racional, de cálculo. Este método, como hemos visto al abordar la metáfora de la arquitectura y el autómeta, no procede de un conocimiento práctico de acumulación de experiencias sino de derivación a partir de premisas y definiciones. Así, se calcula y crea toda la estructura artificial de manera causal y mecánica. Desde este último punto de vista, la *techné* como actividad se vuelve ingeniería con la racionalidad científica.

²⁴⁰ Recordemos: “Art goes yet further, imitating that *rational* and *most excellent work* of Nature, *man*” (L, *Introd.*, p.7, la cursiva es nuestra). Es decir: “El arte va aún más lejos, imitando esta *obra racional*, que es *la más excelsa* de la Naturaleza: el *hombre*” (L, *Introd.*, p.3, la cursiva es nuestra).

Esto nos deja la siguiente similitud: entre el Hombre natural como la obra más excelsa creada por Dios y el Estado como la obra más excelsa creada por el hombre. Se aparejan
 CREAR (Dios, LO MÁS EXCELSO (hombre)) CREAR (hombres, LO MÁS EXCELSO (Estado)).

El traslado de la postulación de la racionalidad al campo político, conlleva un paso más en lo que tiene que ver con su cualidad como producto de la razón y con la ciencia política. Esto se vincula con el hecho de pensar el Estado como autómeta en tanto producto de un hacer y un saber científico con garantía de funcionamiento y previsibilidad. La concepción del Estado como obra racional da cuenta de la racionalidad del Estado²⁴¹ en cuanto creado desde un método racional. En tanto la construcción del Estado obedece a un propósito, la configuración y estructuración entre las partes es fruto de un cálculo que da cuenta de algo externo que se impone desde afuera al individuo. Es, decir, el Estado en cuanto institución no es natural, sino artificial, convencional, lo cual opone a Hobbes al naturalismo político. En el caso del cálculo que permite diseñar la estructura del Estado tiene en cuenta, como señalamos anteriormente, la naturaleza humana que es su materia y su función que es la protección y defensa. Esto da como resultado una estructura que debe ser necesariamente coercitiva y que forma parte de la concepción misma de un Estado racional. El cálculo, como señalamos en el capítulo referido a la metáfora de la *techné*, es el que determina los derechos del soberano y los deberes de los súbditos que cristalizan en las relaciones entre las partes del autómeta. La soberanía es la única con derechos absolutos y con capacidad de acción y decisión, mientras que a los súbditos les corresponde la obediencia, como deber y obligación. El mecanismo del castigo y la exclusión funciona como garantía de la continuidad del Estado.

De esta manera, tenemos tres matices en relación a la metáfora de la *techné* que se manifiesta en la *Introducción* y que hemos trabajado en capítulos anteriores. Por una parte, hace referencia a los individuos como artesanos o creadores del Estado y a una intencionalidad. Por otra parte, la *techné* se convierte en ingeniería, pues involucra un método técnico, racional y científico. A su vez, el Estado es racional en cuanto su modelo es el hombre como ser racional (lo cual implica tomar también como modelo lo orgánico). Por último, la *techné* se vuelve arte en sentido artístico y teológico pues la palabra aparece como creadora de algo ideal, intangible, ficticio, el Estado, pero no por ello sin efectos en el mundo.

²⁴¹ El fin o propósito de la creación y constructo Estado es racional por proponerse la protección y defensa de sus artífices y el Estado opera con racionalidad pues se concibe como un “hombre artificial” al que se le atribuyen cualidades humanas como la razón, si bien se trata de una razón artificial.

En suma, podemos notar en relación al autómata que la dimensión de la *techné* presente en las imágenes permite dar cuenta de:

1) el Estado en tanto autómata como *artificio*, constructo y de los hombres como *artífices* y *materia*. Recordemos que se compara el Estado con un autómata como *producido* con una determinada función *por los hombres* que son, a su vez, los que pasan a integrarlo como *partes* internas suyas.

2) el acto de *construcción* del Estado-autómata, pues se establece una analogía entre: a) la creación del Estado, b) la creación de un artefacto (como un reloj), c) la creación divina.

3) la propiedad de *racionalidad* del Estado como autómata que nos remite también a lo orgánico en cuanto la razón es propiedad humana y al cálculo que hay detrás de la creación y mantenimiento del Estado. El método racional da cualidad de racional al objeto en cuanto producto de la razón.

De esta manera, *artificio*, constructores, *materia*, creación, técnica, método racional, racionalidad, son categorías de la *techné* como ingeniería que dan cuenta del Estado como autómata.

3.3 Los rasgos teológicos del autómata

Como señalamos en el ítem anterior, la metáfora teológica vincula, por una parte, el ámbito teológico y el de la *techné*. Hobbes sostiene que el hombre puede crear un animal artificial de la misma manera que Dios crea y gobierna la naturaleza teniendo en cuenta a Dios como Artífice y la naturaleza como producto/creación suya. El hombre se asimila, así, a Dios como constructor y artesano. La analogía entre el arte humano y el arte divino implica la comparación entre:

- a) los sujetos de ese arte, Dios y el hombre como artífices.
- b) los objetos de ese arte: el organismo/la Naturaleza viviente (ámbito orgánico) y el animal u hombre artificial (ámbito de la *techné*).
- c) la actividad de ese arte: la creación.

El campo semántico de la *techné* los articula y permite dar cuenta de la creación de ese autómata o artefacto que es el Estado como *artificio*, como hombre artificial

construido por los seres humanos mismos. Ahora bien, dado que la dimensión de la *techné* propia de la metáfora la trabajamos en el ítem anterior, analizaremos las propiedades propiamente divinas que se trasladan al ámbito estatal como un autómatas.

En primer lugar, al ponerse en relación el ámbito de la naturaleza y, más precisamente, el de los organismos con el ámbito de la *techné* en tanto objetos del arte divino y del arte humano respectivamente, se manifiesta el carácter divino del Estado en cuanto constructo. A su vez, al compararse la creación del Estado y el momento bíblico de la creación del hombre, habilita pensar el poder del hombre como imitación o incluso superación del poder divino:

Art goes yet further²⁴², *imitating that rational and most excellent work of Nature, man*²⁴³ (L, *Introd.*, p.7, la cursiva es nuestra).

El hombre natural es la obra más excelsa de la naturaleza y la más racional creada por Dios. De la misma manera, el Estado es la obra más excelsa y racional creada por los seres humanos, tan excelsa que incluso se la compara a un *dios mortal* (L, Parte II, cap. XVII, p.114 ingl., p.141 esp.). La creación del autómatas da cuenta de la capacidad del ser humano para reproducir técnicamente la naturaleza y usarla de acuerdo a sus fines y propósitos. Los autómatas como artificio no pueden ser concebidos desde el paradigma aristotélico. Sin embargo, el paradigma mecanicista, por su parte, otorga un poder al hombre que antes era impensable. Aparece el hombre como creador de máquinas, como dominador de la naturaleza y de su propia naturaleza (Negro Pavón, 1977). Este poder, dado por la nueva ciencia, le permite ir más allá de la naturaleza, intervenirla, remediarla y asimilar el hombre a Dios²⁴⁴. A su vez, esta concepción otorga a la obra humana un

²⁴² Balzi (2014: 24) problematiza la interpretación de este pasaje preguntando por el antecedente de ese “el arte va aún más lejos” y plantea dos respuestas posibles: 1) el arte –reducido al humano– “va más lejos en la complejidad y ambición de sus productos, demostrándose capaz de trascender la fabricación de meros autómatas como los relojes, lo que si bien revela una capacidad notable, la de crear vida, no agota su potencia”. Esto sería apoyado por el hecho de que sigue a la referencia a la vida artificial de los autómatas, pero contradicho porque el producto de este arte no sería cualitativamente distinto. 2) el arte va aun más lejos que el arte divino, pues “al imitar la máxima creación de la naturaleza, la perfecciona, haciéndola más grande, más fuerte, mejor diseñada” a servicio de la protección y defensa de los hombres mismos: los hombres creados por Dios necesitan defensa y protección. Esto serviría de argumento a favor de que la creación humana termina mostrándose superior a la divina.

²⁴³ “El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre” (L, *Introd.*, p.3).

²⁴⁴ En este sentido, Lukac (2008, p.178) afirma que hay un giro en la noción clásica de “arte”, ya que en Hobbes no tiene solo como modelo la naturaleza sino que es capaz de superarla a través de la actividad

carácter divino (Bredenkamp, 2018) que no tiene que ver con lo milagroso sino con la racionalidad, con el uso de la razón como cálculo.

Traducido en términos políticos, encontramos que 1) gracias a ese poder humano que le permite al hombre dobligar su propia naturaleza y que se asimila a lo divino, los hombres como artífices pueden generar un nuevo estado de relaciones, gestar un orden en que es posible la paz, y 2) así como el artificio tiene incluso la capacidad de remediar los “defectos” de la naturaleza, el Estado permite anular/controlar los conflictos de la naturaleza humana que hacen peligrar su conservación.

Además, debemos reparar en que Dios aparece como aquel concepto que da cuenta de la infusión de vida al organismo. De manera análoga a Dios, el hombre es capaz de infundir vida al Estado. Esto se realiza mediante la creación de un nuevo orden y relaciones entre las personas a partir del contrato (asimilable a la palabra divina) que crea una estructura mecanicista (el Estado como autómatas) capaz de regular las relaciones humanas y construir un orden donde antes había caos²⁴⁵.

Ahora bien, el hombre se asimila a un Dios en tanto es capaz de generar un estado de cosas diferente creando ese artificio que es el poder soberano. Este poder soberano se convierte también en Dios al ser capaz de dar vida al Estado, de hacer que exista como tal, convirtiéndose incluso en su esencia. Recordemos que el Estado no puede pensarse sin la soberanía del mismo modo que un cuerpo vivo no puede pensarse sin alma. De este modo, tenemos que 1) los seres humanos como pactantes son capaces de infundir vida al Estado, de la misma forma que Dios lo hace con los organismos, 2) la soberanía como alma artificial que da vida al cuerpo político es tematizada como condición de mantenimiento del Estado. En este sentido, mientras que los seres humanos crean (dan vida) al Estado instituyendo la soberanía, el poder soberano lo mantiene o conserva como vivo, lo cual implica poder de acción y decisión absoluta en el plano político.

De esta manera, con respecto a la metáfora teológica podemos señalar que se reduce a la metáfora de la *techné* en cuanto se compara a) a los individuos con Dios y a

humana 1) poniendo al hombre al nivel de Dios y 2) dando al hombre una certeza que no tiene respecto a la naturaleza.

²⁴⁵ En este sentido, observa Briguglia (2006, p. 8) que el Leviathan supera las novedades metafóricas que introduce: “Lo Stato infatti non è solo un meccanismo costruito da un orologiaio, non è neppure solo un organismo portato alla vita dall’arte di un uomo che imita la natura, ma è un dio, un dio mortale certamente, ma un dio che ‘plasma la volontà degli uomini’. Ciò significa che lo Stato cre la sua stessa materia, che lo Stato si configura come una seconda natura dell’uomo. Non c’è popolo senza Stato. Il passaggio dalla natura a una natura derivata, a una seconda natura, passa attraverso l’artificio, ma si determina come arte dell’uomo che imita l’arte di Dio, e successivamente come un dio mortale che sfugge al controllo del suo creatore operando attraverso una propria arte”.

este con un artífice, y b) la creación del Estado con la creación divina como un hacer artesanal. Sin embargo, la metáfora teológica introduce otros elementos. Por un lado, atribuye a los individuos una capacidad divina de intervención de la naturaleza y al Estado la cualidad de ser su obra más excelsa. Por otro, se vincula con la dimensión orgánica del autómeta, en cuanto los hombres son capaces de infundir vida al Estado y hacer de la soberanía su alma.

3.4 El concepto de Estado a partir de los rasgos relevantes del autómeta

Como señalamos al inicio de este capítulo, el objetivo es abordar la imagen del Estado como autómeta. Esto es pensarlo como un artefacto mecánico al estilo del reloj y como *hombre artificial*. De allí que hayamos focalizado en fuentes metafóricas vinculadas por su pertinencia directa o por transitividad. Como vimos en los apartados anteriores, el Estado es creado por imitación de la creación divina como un *hombre artificial*. A partir de un análisis semántico de la *techné* supuesta en la palabra *artificial* y de la fuente orgánica consideramos lo mecánico como viviente bajo la figura *humana* como unión de alma y cuerpo y como complejo de órganos articulados jerárquicamente en función del todo.

Por una parte, el Estado es conceptualizado como hombre artificial (producto) creado para la defensa del hombre natural (intencionalidad), convirtiéndolo en un instrumento y una entidad que no existía en la naturaleza como tal. La metáfora de la *techné* permite dar cuenta del Estado como creación y como un complejo de partes articuladas de manera convencional y causal con una intención. Esta intención es garantizar la seguridad de la vida mediante la previsibilidad de las acciones humanas. De esta manera, la conceptualización de la institución del Estado y su carácter de producto o artefacto, se construye a partir de la imagen de la articulación mecánica de partes bajo el modelo del autómeta, que implica considerar tanto sus piezas o materia como su finalidad. La materia es la naturaleza humana, la finalidad es la seguridad, los artífices son los seres humanos como pactantes, el acto de creación y unión de partes es el contrato y las partes del Estado son moldeadas artificialmente para que cumplan una función dentro del aparato total -la soberanía, las leyes, las funciones de los funcionarios, etc., son construidas, no naturales.

Por otra parte, estas partes del Estado son presentadas como partes de un cuerpo humano y se asimilan a las de un reloj. A partir de la idea de movimiento –traducida como acción y decisión – se construye la figura del Estado como autómeta, como máquina con movimiento propio. Dentro del paradigma mecanista, esto equivale a un cuerpo orgánico animado por la soberanía como alma artificial. Si las partes del cuerpo humano pueden ser entendidas en términos mecánicos, entonces, cuando aparecen dichas partes analogadas a algún aspecto del Estado, también podemos entenderlo en tanto parte del mecanismo que permite cumplir la función estatal. Hobbes recurre a la imagen del *hombre artificial* en la *Introducción* y la retoma a lo largo de la obra al referirse a las partes orgánicas del Estado y a las cualidades que deben tener para el correcto funcionamiento del mismo. Así, las partes se articulan en un mecanismo para funcionar como partes de un autómeta.

Hobbes paragona el cuerpo a un mecanismo y, paralelamente, presenta al Estado artificial como un organismo. En esta operación es central la idea de alma artificial aplicada a la soberanía y creada por el contrato. Gracias a la soberanía el Estado pasa a funcionar al modo de un autómeta, cuya vida depende exactamente de la soberanía y del dominio del alma (o de la voluntad) sobre el cuerpo. Sin soberanía no hay un movimiento unificado de piezas, no hay unidad, no hay acción conjunta, no hay relaciones mecánicas ni vitales, no hay Estado. Por ende, el Estado como autómeta implica la unión de características orgánicas (unión de cuerpo y alma, vida, razón y voluntad) y de la *techné* (constructo mecánico). La idea de unidad de la multitud en la acción y decisión anclada en la soberanía parte de la especificidad de la imagen del autómeta como una entidad artificial con movimiento propio al modo de un ser humano.

A su vez, esa unidad artificial, mecánica y orgánica permite conceptualizar la relación protección-obediencia en términos de interioridad y externalidad. La obediencia interna cristaliza en el contrato mediante el acto de autorización que da unidad de movimiento al autómeta-Estado a partir de la asunción de la voluntad del soberano como propia. Esto permite concebir al Estado desde la dimensión orgánica de dominio de la voluntad sobre el cuerpo. Con respecto a la obediencia externa se conceptualiza a partir de leyes convencionales como cadenas respaldadas por el castigo que permiten mantener de manera mecánica y calculada esa unicidad original creada por el contrato.

En suma, la dimensión de la *techné* propia del autómeta permite dar cuenta del rol activo y consensual de los individuos en cuanto pactantes y constructores del Estado y de

su mecanismo de funcionamiento. La dimensión orgánica, por su parte, da cuenta de la sumisión de los individuos dentro del mecanismo de funcionamiento de esa unidad que es el Estado. Cuando se apela a la imagen de la obediencia al poder soberano como condición de la vida del Estado, se apela al consenso, mientras que cuando se refiere a la imagen de los castigos y recompensas como nervios que obligan a cumplir al deber, se apela a la coerción y a la externalidad de la acción que viene impulsada por una causa externa. Los deberes de los súbditos se crean a partir del contrato y hacen al funcionamiento y mantenimiento del mismo. Sin cumplimiento de los deberes, sin respeto de los derechos del soberano, sin obediencia, el cuerpo político se destruye, el edificio se cae, el autómata deja de funcionar.

4. Conclusiones

Como síntesis de lo expuesto, las características del autómata definido en términos de “engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch” (L, Introd., p.7 ingl., p.3 esp.) o de cuerpo capaz de moverse a sí mismo, permite equiparar “hombre artificial” y “autómata” y dar cuenta de las siguientes características:

1. Contra toda su tradición, Hobbes concibe la naturaleza del Estado a partir de la idea de artificio o constructo y no como naturaleza.
2. El Estado como artificio es un producto de la razón y de la garantía de funcionamiento provista por la ciencia política concebida como geometría e ingeniería.
3. Al modo de un reloj, el funcionamiento del artefacto Estado otorga previsibilidad, capacidad de predicción y estabilidad a las acciones humanas.
4. La creación misma del Estado en tanto constructo permite pensar el contrato desde la *techné*. La unión de partes (individuos) en un todo (el Estado) implica un cálculo de suma y resta (suma en el poder soberano, resta en el poder de cada súbdito mediante la transferencia de derechos) en pos de una finalidad (la protección y defensa) que da lugar a la estructura del Estado.
5. Los individuos son artífices del Estado en cuanto pactantes y, por ende, son responsables en la creación y perdurabilidad del Estado.
6. En el contrato hay dos dimensiones pensadas desde lo orgánico y lo mecánico. En la transferencia de derechos a partir de la renuncia al derecho a todo se concretiza la

instauración de un mecanismo por el cual se da a la soberanía el poder de imponer leyes y castigos (imagen mecánica). Por otra parte, mediante la autorización de las acciones del soberano como propias, se le cede el gobierno de los individuos, logrando la unificación de todas las voluntades en la del soberano y otorgándole el dominio sobre cada parte al modo de un cuerpo (imagen orgánica).

7. El Estado se estructura como mecanismo basado en la relación protección-obediencia: el poder soberano otorga protección (vida al cuerpo político y, con ello, a cada uno de los súbditos) bajo la condición de la obediencia y sumisión por parte de los súbditos. Se apela a la obediencia por consenso por su carácter de condición de vida (referencia orgánica) y por coerción a través de mecanismos como las leyes y los castigos que garantizan su cumplimiento (referencia mecánica).
8. Que las partes del Estado se relacionan entre sí como las partes de un reloj para cumplir su objetivo, significa que no hay una relación intrínseca entre las partes que componen el Estado. Ellas se articulan y estructuran de acuerdo al propósito externo con que se construye: la protección y defensa. Los intereses de los individuos son particulares y entran en conflicto entre sí. Por ello, no hay un interés común o público dado de antemano, sino que la unidad es creada y, por ende, el bien público en tanto tal, también.
9. El funcionamiento del todo depende de que cada parte cumpla su función. Sin embargo, la función de cada parte tampoco es intrínseca sino que está delineada por la finalidad del constructo. De allí que, si para la defensa de los súbditos (finalidad del Estado) se requiere un poder absoluto, la soberanía delimite qué tareas deben cumplir los súbditos y cómo deben hacerlo.
10. Que las partes en un reloj estén controladas en su movimiento por una pieza central, en términos estatales se traduce en que la soberanía tiene el control sobre los distintos sectores del Estado y sobre las acciones humanas y a los súbditos le corresponde la mera obediencia y al soberano gobernar.
11. De esto se deduce una jerarquía entre las partes, que establece una desigualdad entre el soberano y los súbditos que cristaliza en una relación de dominio. Esta relación es conceptualizada a partir de la idea de partes que interactúan entre sí no por *motus* interno sino como respuesta al movimiento que viene del exterior: de otra pieza.
12. Si el autómata, como el reloj, funciona por la trasmisión regulada de movimientos, el Estado funciona gracias al movimiento que imprime el soberano mediante las leyes y castigos. La imagen de las recompensas y castigos como nervios o cadenas permite

pensar las leyes en términos de ataduras y coerción sobre la acción, o sea, la dimensión externa de la obediencia.

13. La idea del Estado como un autómatas con movimiento propio y como unidad, toma la imagen orgánica del hombre y su capacidad de acción y decisión, y la traslada al ámbito político haciendo de la soberanía el alma artificial y de las leyes una voluntad artificial. Así, el dominio de la voluntad sobre el cuerpo, se traduce en el dominio del soberano sobre los súbditos.

A modo de síntesis, puede decirse que la imagen del autómatas permite dar cuenta del Estado como artificio, como producto del cálculo humano y como instrumento para crear paz y dar previsibilidad y estabilidad a las relaciones humanas. A su vez, permite pensar las relaciones entre las partes del Estado como calculadas y construidas y a la soberanía como el mecanismo primario en la creación y mantenimiento del Estado. Al tematizar las relaciones al interior del Estado como relaciones mecánicas y orgánicas, Hobbes otorga dinamismo y vida al Estado como unidad de partes con unidad de acción y con movimiento autónomo, permitiendo dar cuenta de las relaciones de dominio y de los aspectos consensuales y de los coercitivos.

De esta manera, las diversas fuentes metafóricas presentadas en la *Introducción del Leviathan*, a saber, la teológica, la orgánica y la de la *techné*, se entrecruzan con y dan base a la del autómatas. La metáfora teológica es reducida, en parte, a la de la *techné*, en términos de creación. La metáfora de la *techné* y la orgánica se entrecruzan en la del autómatas a partir de la noción de vida como movimiento. El Estado como autómatas es producto de la *techné*, pero, a la vez, funciona como un organismo. Encontramos, entonces, en la metáfora del autómatas hobbesiana la unión entre la tradición orgánica - que ve al Estado como organismo y como unidad jerárquica- y la de la *techné* -que da cuenta del Estado como producto de la ingeniería.

CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo principal de esta tesis era la caracterización del concepto hobbesiano de Estado a partir de la metáfora del autómeta. La metáfora orgánica y la metáfora de la *techné* debían ser analizadas como dos fuentes tradicionales en la historia del pensamiento sobre lo político en la que abreva Hobbes. La pregunta que guió nuestra investigación fue: ¿cómo la metáfora del autómeta construye el concepto de Estado? O dicho de otra forma: ¿qué características del concepto hobbesiano de Estado recurren a dicha imagen? Nuestra hipótesis era que la metáfora del autómeta concentra y articula aspectos orgánicos y de la *techné* en el concepto de Estado.

En los primeros capítulos, mostramos que en la tradición la metáfora orgánica y la metáfora de la *techné* permitieron tematizar distintos aspectos de lo político. Mientras que la orgánica daba cuenta de la unidad, la jerarquía, la relación entre el todo y las partes y la naturaleza del orden político; la metáfora de la *techné* refería a la especificidad de la actividad política, del saber y el hacer del gobernante. Más adelante, mostramos cómo, en el *Leviathan*, ambas tradiciones metafóricas se unen para dar cuenta del Estado como un artificio (metáfora de la *techné*) con funcionamiento orgánico (metáfora orgánica). O sea, un Estado como autómeta.

En el capítulo I, enmarcamos a Hobbes dentro de la tradición orgánica y rastreamos esta fuente en el *Leviathan*. Para ello, establecimos objetos, características, relaciones que se transfieren del cuerpo humano al Estado y expusimos cómo las distintas partes del cuerpo se emparejan a las del cuerpo político. Allí, enfatizamos en el cuerpo como unidad jerarquizada de partes. Esta jerarquía se refleja en la sujeción de los súbditos como constituyentes del cuerpo del Estado al alma que es el soberano. Según Hobbes, el Estado no pertenece al orden de la naturaleza, pero la imagen nos habilita a pensar que es concebido de forma tal que debe funcionar al modo de un organismo. Por ello, hay algo del orden de la naturaleza y de sus leyes que Hobbes mantiene como características que deberían recrearse en el Estado.

Hobbes construye el concepto de soberanía a partir de la imagen del dominio del alma y de la voluntad sobre el cuerpo, y concibe a partir de ella la unidad y pervivencia del Estado, su capacidad de acción y la relación entre las partes y el todo. La soberanía es el alma del Estado, es decir, el principio de vida y movimiento que da unidad de acción y

crea una conciencia común. En este sentido, se nos hace manifiesta la relevancia de la imagen del alma y la voluntad para pensar la unidad y el actuar del Estado. Además, vimos que Hobbes construye el concepto de ley, voluntad y razón del Estado desde componentes orgánicos que dan cuenta de la libertad y la sujeción en términos de partes de un cuerpo y de reglas para la acción pública. Así, Hobbes limita la libertad de los súbditos como partes del cuerpo y hace de la voluntad estatal una ley. De esta manera, la imagen del Estado como cuerpo traslada el orden jerárquico, vertical, de sujeción del cuerpo natural al cuerpo político, ya que en el contexto del estado civil habría una relación de mutua influencia y afectación entre las partes (súbditos, funcionarios) y el todo (Estado movido por el soberano).

Por otra parte, la prolongación de la metáfora orgánica permitió señalar la desobediencia como principal causa de mortandad y enfermedad del Estado. Las causas de estas enfermedades están en opiniones que atentan contra la paz. De esta manera, inferimos que, al menos en parte, la estabilidad se construye desde abajo, a la vez que hay un intento de construir una conciencia colectiva común en orden a la paz y a la obediencia por el soberano. Esto nos permite concluir que, si bien la unidad del Estado depende de la existencia del soberano como alma y voluntad suprema, la salud del cuerpo político parece depender de la acción obediente de los súbditos. De allí, la idea recurrente de tematizar la caída en términos de enfermedades *intestinas*. Asimismo, podemos ver que es tan constitutiva la imagen de las relaciones de sujeción y de protección y obediencia entre el soberano como alma y el conjunto de los súbditos como cuerpo, que la muerte del Estado es concebida como la ruptura de esas relaciones. Esto se hace patente a partir de la imagen del alma que deja de mover y animar el cuerpo, sea porque el alma pierde su poder o sea porque enfermedades internas al cuerpo (desobediencia) lo matan.

De este modo, podemos concluir, en pocas líneas, que la metáfora orgánica permite dar cuenta en el *Leviathan* de la función de gobierno y dominio de la soberanía, así como de la obediencia de los súbditos. Hobbes construye el concepto de Estado como una unidad jerárquica con las capacidades humanas de acción y decisión. El centro está en la voluntad del soberano y en la noción de soberanía que hace al soberano el principio fundamental de protección y otorga a los súbditos la responsabilidad de mantener la potencia, vitalidad o provocar la muerte del Estado. En este sentido, Hobbes se dirige a los súbditos como responsables de la condición del Estado y sostiene la necesidad de obediencia en tanto partes del mismo.

En el capítulo II, analizamos la metáfora de la *techné*. Presentamos en términos generales las metáforas tradicionales provenientes del ámbito de la *techné* para distinguir cuáles aparecen en el *Leviathan* y de qué manera. Focalizamos en la metáfora de la arquitectura que se usa tanto para referirse al soberano como a los individuos como constructores del Estado. Si en la metáfora orgánica los individuos son responsables de las enfermedades, esto es porque, a su vez, son sus constructores. Además, vimos que la metáfora de la arquitectura se refiere al Estado como edificio y da cuenta del mismo como constructo, como artificio. Esto implica un quiebre en la tradición, ya que la referencia a imágenes provenientes de la *techné* tendía a tematizar el rol y saber del gobernante, pero no la naturaleza de la comunidad política que se concebía como natural.

El análisis de la metáfora de la arquitectura en el *Leviathan* permite conceptualizar el pacto y el Estado en términos constructivos, espaciales y técnicos. Vimos que los individuos se unen en el edificio y esta unión implica una limitación en el derecho de cada uno a todo. A su vez, vimos que la metáfora tematiza: la naturaleza humana en su diversidad (piedras irregulares, de diversos tamaños); el saber hacer del soberano (que debe conocer las piedras, sus asperezas e irregularidades, es decir, conocer las pasiones y gobernarlas para dar unidad y firmeza al Estado); la finalidad del Estado (la habitabilidad, convivencia), su condición (firmeza, durabilidad, solidez); los derechos de la soberanía y obligaciones de los súbditos, la razón artificial del Estado y el poder absoluto (como leyes fundamentales o cimientos); y una ciencia civil fundada en un método geométrico (es decir, fundada en una *techné* científica o ingeniería).

A su vez, remarcando su aparición en conjunto con la introducción a las enfermedades del cuerpo político en el capítulo XXIX, pudimos advertir que la metáfora orgánica daría cuenta del funcionamiento del Estado, mientras que la de la *techné*, en su versión arquitectónica, permite dar cuenta de su construcción, de su estructura o base, de su finalidad. Esto permite comprender por qué, para Hobbes, la mortalidad e *infirmities* del Estado por causas internas deban ser anticipadas por una razón preventiva y arquitectónica cuya sede de durabilidad y firmeza está en los principios de su construcción y en las leyes fundamentales como cimientos.

Por esto, podemos sostener que Hobbes vincula la metáfora orgánica con la construcción de algo firme y duradero para dotar a la unidad orgánica de lo que le falta por su mortalidad: duración y estabilidad. En este sentido, la figura del arquitecto más que la tradicional imagen del médico tiene su razón de ser en que las enfermedades tienen

que ver con una falla que daña la estructura, los cimientos: el ejercicio de la soberanía y la obediencia como estructurales y construidas.

En el capítulo III abordamos la metáfora del autómeta. Vimos que el mecanicismo como contexto teórico e histórico es central para la comprensión de esta metáfora, ya que permite concebir cuerpos artificiales con el principio de movimiento en sí mismos o, dicho de otro modo, artefactos mecánicos, artefactos con una vida artificial. Por ello, en el *Leviathan*, Hobbes puede concebir simultáneamente al Estado como un organismo y un mecanismo bajo la imagen del autómeta. El autómeta es -como el edificio- el producto de un saber técnico científico que permite concebir la ciencia política como ingeniería y que conceptualiza el Estado como constructo. A su vez, el autómeta, en tanto objeto con el principio de movimiento en sí mismo, permite dar cuenta de relaciones mecánicas al interior del mismo y comprender las relaciones orgánicas en términos de mecanismos.

Así, el autómeta incluye en sí la metáfora orgánica y todas las referencias que hace referencia a lo orgánico pueden subsumirse a la del autómeta. En este sentido, sostuvimos que el autómeta concentra diversos aspectos atribuidos al Estado hobbesiano. Como imagen propia del mundo de los objetos, el autómeta, permite dar cuenta del carácter sólido, estable y duradero del Estado y de su carácter artificial. A su vez, permite conceptualizarlo como un ensamble y articulación interna de partes a través de leyes mecánicas y causas eficientes (la soberanía aparece como principio motriz, las recompensas y castigos como cuerdas manipuladas desde una mecánica de las pasiones, la voluntad se concibe en términos de acto y movimiento). Además, permite remarcar el carácter artificial de la soberanía y de las leyes: la soberanía es construida y calculada como principio de movimiento. También, da cuenta de la anterioridad de las partes (individuos) al todo (Estado). Esto quiebra con la visión organicista premoderna en que la comunidad es anterior al individuo y sólo allí este tiene su condición de ser.

Asimismo, en continuidad con lo señalado respecto a la ingeniería edilicia, vimos que la capacidad de funcionamiento del autómeta Estado depende de un método y una ciencia civil. Esta ciencia, al modo de la ingeniería, implica un cálculo que articula la noción mecánica de materia y causas eficientes con la introducción de la intencionalidad humana. Así, la *techné* de la ciencia civil se transforma en técnica científica con garantía de funcionamiento y previsibilidad, cualidades que se transfieren al Estado. Además, vimos que el origen de la palabra *engine*, asociado al autómeta en cuanto aparato o máquina pero también a la guerra, permite conceptualizar el estado de naturaleza propio

de la relación entre Estados y su carácter de defensa y protección de los súbditos. Es decir, la imagen del autómeta da cuenta, a su vez, de un aparato construido para la defensa.

De esta manera, teniendo en cuenta las características transferidas desde el dominio del autómeta al del Estado, encontramos que algunas dan cuenta de su construcción y otras de su funcionamiento. Unas provienen del mundo de la *techné* como fabricación y otras de la comprensión del funcionamiento del organismo como mecanismo.

Por ello, en el capítulo IV de esta tesis mostramos que el autómeta supone el cruce entre la metáfora orgánica y la de la *techné*, ya que incorpora en la imagen del hombre artificial elementos orgánicos. La imagen del autómeta constituye la base del entramado metafórico que permite a Hobbes construir el concepto de Estado. Aunque la metáfora orgánica tenga una presencia incuestionable en el *Leviathan*, la metáfora del autómeta permite comprender lo orgánico como mecanismo. Así, la metáfora del autómeta es central para caracterizar al Estado como algo creado y calculado a través de una *techné* científica y, a la vez, como algo vivo. Mostramos el doble movimiento que permite considerar al cuerpo orgánico como una articulación de partes al modo de un reloj y al reloj como si tuviese una vida artificial al modo de los organismos. Esto construye la noción de Estado como hombre artificial y autómeta. De este modo, Hobbes transfiere propiedades orgánicas al Estado autómeta y propiedades mecánicas al Estado organismo. De esta manera, la noción de vida y mecanismo permiten dar cuenta del funcionamiento del Estado una vez instituido.

A su vez, vimos que Hobbes hace referencia a la creación del Estado apelando a la comparación con la creación divina de la naturaleza y asimilando los individuos al Artífice, Dios. Esto se hace considerando la creación como una actividad de la *techné*: hay una intencionalidad (la humana), una materia (los individuos), artífices (los individuos), un fin (la protección), un modelo (el organismo vivo), un cálculo (el método geométrico), que dan un producto (el Estado). De esta manera, mostramos el concepto hobbesiano de Estado bajo el esquema instrumental de la *techné*. Además, al incluir como artífices y como piezas a los súbditos por la renuncia al derecho a todo y el acto de autorización, estos se vuelven responsables de lo que hace el soberano a la vez que se sujetan y subsumen totalmente a él. En el consentimiento y la renuncia al derecho a todo son artífices que se incluyen como partes del Estado (piezas) y obedecen a la razón y

voluntad del soberano. En este sentido, se enajenan al despojarse de la voluntad y razón particular para aceptar la del soberano como propia.

Por un lado, encontramos la idea de artificio y de construcción asociada al paso del estado de naturaleza al Estado que ya había aparecido en la imagen del edificio solo que ahora aparece en términos de unión de partes como las de un reloj o autómeta. Por otro lado, vemos que se logra conformar -a partir del cálculo y disposición de las piezas- algo con movimiento (el Estado), con capacidad de acción. Esto introduce lo orgánico y humano y hace del artificio Estado un autómeta como hombre artificial. El Estado es creado y su existencia depende de articular la naturaleza humana a través de mecanismos internos y calculados que le permiten ser concebido como algo vivo, con movimiento, como unidad. La metáfora del Estado como hombre artificial o autómeta hace, entonces, patente la unión de la orgánica (hombre, unidad de cuerpo y alma, razón y voluntad) y de la *techné* (es artificial, es creación, es producto de un saber técnico-científico).

Queremos resaltar que la metáfora del autómeta es usada por primera vez por Hobbes (Schmitt, 2002) y representa una ruptura respecto a la tradición premoderna. Según lo desarrollado en esta tesis, esta ruptura viene dada por vincular el pensamiento orgánico a la *techné*, es decir, dentro de un trasfondo que le permite seguir en diálogo con la tradición pero cambiando la perspectiva. Uno de los aportes de esta tesis consiste en considerar la metáfora del autómeta en el marco del mecanicismo de su época en diálogo con las tradiciones metafóricas que Hobbes articula en el *Leviathan*:

Hobbes apela a la imagen de la *techné* para dar cuenta de la creación del Estado, de los individuos como artífices y responsables de lo que crean y del Estado como producto artificial. Esto supone un fin exterior a la naturaleza que implica el establecimiento de un orden y de mecanismos artificiales de regulación de acciones que dan previsibilidad y que implican un cálculo, una razón matemática. Hobbes rompe con la tradición al tratar la naturaleza del Estado como artificio, pero, a su vez, mantiene el bagaje orgánico, porque el mismo da cuenta del funcionamiento del Estado como organismo y mecanismo, es decir, como autómeta. La vertiente orgánica le permite transferir las relaciones de unidad, gobierno, sujeción, armonía, al autómeta, a la vez que hace a los individuos partes, piezas, órganos, cuyas acciones son reducidas a movimientos controlados a través de mecanismos, que obedecen a la soberanía. El funcionamiento del Estado como un organismo es subsudmido al funcionamiento del reloj, es decir a un control sobre la previsibilidad y el movimiento de las piezas. Hobbes apela a la imagen

orgánica para tematizar el funcionamiento del Estado al modo de un organismo que es un mecanismo y, por ende, nos remite a la imagen del autómeta. A su vez, nos retrotrae al origen etimológico de los autómetas vinculados a los cuerpos naturales.

Es importante destacar que el presente trabajo de investigación deja abiertas algunas problemáticas que podrían ser continuadas en el futuro:

a) Cabría profundizar en la relación entre la imagen del autómeta, el monstruo bíblico del Antiguo Testamento y la imagen del Estado como *dios mortal*. Es interesante notar que el autómeta da cuenta de la soberanía como pieza y que la imagen de dios se atribuye al Estado más que al soberano. Sólo por transición, en tanto el mismo es titular de la persona artificial y aúna el máximo poder, se asimila a dios. Además se hace presente la relación entre la mostruosidad y la divinidad atribuida a la máquina como intervención de lo orgánico o de la naturaleza.

b) Se podría problematizar la relación entre el planteo de las discusiones teológicas y el recurso a la imagen orgánica y del autómeta, ya que Hobbes distingue entre acción y fe o interioridad, permitiendo pensar en términos de acción y reacción a partir de cuerpos externos (mecanicismo), pero, a la vez, prefigura la idea de un gobierno de las opiniones como modo de penetrar en la conciencia (organismo). En este sentido, cabría analizar la concepción de las pasiones como fuente de acción que implica un componente cognitivo (una pasión implica un movimiento de aproximación o alejamiento movido acompañado por cierta idea con respecto al objeto de la pasión). La mecánica de las pasiones y su componente cognitivo parecería ser el punto de articulación entre la imagen mecánica y la orgánica. A su vez, esto permitiría también analizar el uso y construcción de imágenes que Hace en vínculo con su teoría de la imaginación y la percepción, dotándola de connotación política (Tralau, 2016).

c) Otra cuestión a desarrollar tiene que ver con la concepción del progreso, desarrollo o crecimiento tanto económico como intelectual y su vínculo con la imagen orgánica y del autómeta, ya que el desarrollo es más bien pensado en términos orgánicos pero requiere de la instrumentalidad de la *techné*. En este sentido, también puede pensarse la dimensión de temporalidad que se transfiere de lo orgánico al autómeta gracias primero a que el autómeta crea una temporalidad compartida, homogénea, previsible.

d) Otro eje de posible análisis podría ser el vínculo entre la violencia y la máquina, en contraposición al vínculo entre el organismo y la paz. Si bien ambas se relacionan con la noción de dominio y permiten dar cuenta de elementos coactivos, la

imagen de la máquina parecería estar dotada de una semántica más susceptible de convertirse en instrumento de mayor violencia que el cuerpo.

e) También sería necesario un trabajo respecto a la relación entre necesidad y artificio, entre causas mecánicas y voluntad, ya que, si bien la imagen de la *techné* permite conceptualizar el Estado como artificio y si bien Hobbes focaliza en el Estado como producto de la voluntad, la voluntad obedece a una red interminables de causas naturales que son incognoscibles y el carácter vital del Estado para cada uno de los individuos parece hacerlo necesario²⁴⁶. En este sentido, en el escepticismo hobbesiano con respecto al conocimiento último se abriría el resquicio de la concepción de libertad en relación a la voluntad.

Para finalizar, debemos enfatizar que esta tesis ha mostrado que la metáfora del autómeta concentra y articula aspectos orgánicos y de la *techné* en el concepto de Estado. Con esto, se presenta un aporte a los estudios hobbesianos realizado desde el campo de la metáfora conceptual, ya que el camino recorrido fue el inverso al que se realiza en la literatura crítica y permite dar cuenta de la construcción del discurso filosófico partiendo de la imagen y no del concepto. A su vez, esta tesis permite enmarcar a Hobbes dentro de la tradición de uso de metáforas en la historia del pensamiento político. Si bien las imágenes del cuerpo y del reloj o el autómeta han sido abordadas en mayor o menor medida por la crítica, no lo ha sido la tradición metafórica de la *techné*.

²⁴⁶ Nos enfrentamos a la dicotomía entre determinismo y libertad. Desde el punto de vista de la causalidad la voluntad está determinada, pero desde el punto de vista de la imposibilidad de retrotraernos a la infinitud de causas hay libertad. La voluntad es a la vez algo orgánico pero que, desde el punto de vista de la finitud humana, se concibe como libertad, entendida como ausencia de impedimento de hacer lo que se quiere. Hobbes pone el fundamento del Estado no en la naturaleza como determinismo que conduce a la sociedad, sino en la voluntad como capacidad de creación del artificio Estado.

TABLAS Y FIGURAS

Fig.1 Frontispicio del Leviathan, 1651



Fig. 2

Cuerpo natural/ Hombre natural	Estado
Alma	Soberanía
Articulaciones	Ministros
Nervios y tendones	Castigos y recompensas Minitros. Virreyes, protectores, gobernadores.
Voz	Ministros con autoridad para instruir o juzgar
Oídos	Ministros encargados de recibir información y demandas públicas
Ojos	Espías
Brazos	Fuerza y justicia
Sistemas o músculos	Asociaciones
Fuerza	Riquezas y abundancia
Sangre	Dinero
Salvación/seguridad	Negocios
Memoria Deliberación	Consejeros soberano
Razón Facultad racional	Equidad Razón y Juicio del soberano
Voluntad Facultad motriz	Leyes – Poder legislativo y ejecutivo Voluntad del soberano
Nutrición y circulación sanguínea Arterias y venas Procreación	Economía Recaudación y distribución Colonias
Salud	Concordia y obediencia
Enfermedad	Sedición Falta de poder absoluto

	<p>Doctrinas erróneas que instan a la rebelión y a la desobediencia</p> <p>Popularidad de súbditos</p> <p>Grandeza inmoderada de una ciudad</p> <p>Mala circulación entre las recaudaciones y los gastos públicos</p> <p>Deseo de expansión</p>
Muerte	<p>Guerra civil</p> <p>Caída en manos de otro país</p>

FUENTES

- Hobbes, T. (1642) (1987) *De Cive: the English version entitled in the first edition Philosophicall rudiments concerning government and society*. The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes. New York: Oxford University Pres. [Traducción al castellano: (2000) *De Cive*. Traducción Carlos Mellizo. Madrid: Alianza].
- Hobbes, T. [1651] (1998) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press. [Traducción al castellano: (2014) *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, Argentina].
- Hobbes, T. [1656] (1999) *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*. Paris: Vrin.[Traducción al castellano: (2009) *Tratado sobre el cuerpo*. UNED.
- Hobbes, T. [1681] (1992) *Behemot*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. [1682] (2013) “Respuesta a un libro que publicó el Dr. Bramhall, difunto Obispo de Derry, llamado La captura del Leviathan” en Hobbes-Bramhall. Sobre la soberanía. Buenos Aires: Hydra, pp.141-223.
- Hobbes, T. (1961) *Six lessons to the Professor of Mathematics*, en *English Works*, ed. Molesworth, Scientia Verlag, Aalen, Baden-Württemberg, tomo VII.
- Hobbes, T. (1969) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth Vol. I-VI London: Bohn, Henrietta Street, Covent Garden. 1839-45.
- Hobbes, T. (1969) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth Vol. VII. London: Longman, Brown, Green and Longmans, Paternoster-Row. MDCCCXLV.
- Hobbes, T. (1969) “Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita, Carmine Expressa”. *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, ed. Sir William Molesworth, I, Bohn: London. MDCCCXLV.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abdo Ferez, C. (2014) “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 19, núm. 66, julio-septiembre, 2014, pp. 185-192.

- Abdo Ferez, C. (2017) “Alcances de una lectura materialista de la teología hobbesiana” en *9º Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Montevideo, 26 al 28 de julio.
- Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D. y Rodríguez Rial, G. (ed.) (2018) *Hobbes el Hereje. Teología, política y materialismo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Abdo Ferez, C. (2018) “VI. El orden de los signos. Nueva escatología y pluralidad en Hobbes” en Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D. y Rodríguez Rial, G. (ed.) (2018) *Hobbes el Hereje. Teología, política y materialismo*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 149-172
- Altini, C. (2005) *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Andrada-Zurita, C. (2020). *La metáfora médica en los escritos políticos de Maquiavelo: la conceptualización del conflicto político*. (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional del Sur. Departamento de Humanidades, Bahía Blanca, Argentina.
<http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4919>
- Aoiz, J. (2016) “Alma y cuerpo: piloto y navío: Sobre una antigua analogía” en *EPISTEME*, 36(2), pp. 1-17.
- Arabarco, M. E. (2018) “Los tiempos de la historia a través de los ritmos de la naturaleza” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (49), e017.
<https://doi.org/10.24215/23142553e017>
- Arendt, H. (1984) *La vida del Espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2009) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1988) *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995) *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000) *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007) *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles (2010) *Obra biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*. Madrid: Luarna.
- Astorga, O. (2000) *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- Bacon, F. (1984) *Novum Organon*. Buenos Aires: Orbis.

- Berns, L. (2004) "Thomas Hobbes (1588-1679)" en: Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 377-399.
- Betancourt Martínez, F. (2007) *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Balandier, G. (1988), *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*. Madrid: Júcar Universidad.
- Bartolomé Clavero (1991) *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Balibar, E. (2002) "El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes" en: Bergalli, R y Martyniuk (comp.) (2003) *Filosofía política, derecho. Homenaje a Enrique Marí*. Buenos Aires: Prometeo.
- Balzi, C. (2005) "¿Qué es el corazón? Sobre la recepción de una idea científica por un filósofo" en Faas, Saal y Velasco (ed.) *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de las XV Jornadas. Volumen 11 Tomo I*. Universidad Nacional De Córdoba. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/11086/3999>
- Balzi, C. (2014) "¿Un método para el hombre-máquina?" en Balzi, C. (comp.) *Física y política del autómatas. Los avatares del hombre-máquina*. Córdoba: Brujas.
- Becchi, Paolo (1999) "Meccanicismo e organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione". *Filosofia politica*, XIII, 3, pp. 457-472
- Becchi, Paolo (1994) *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*. Edizioni Scientifiche Italiane.
- Beliera, M. E (2020), "Alimentación, salud y buen gobierno en Thomas Hobbes Nutrición, enfermedades y muerte del cuerpo político" en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos* (40), pp. 51-73. Recuperado a partir de <http://hobbesiana.com.ar/index.php/hobbesianos/article/view/24>
- Benente, M. (2017) "Gubernamentalidad y poder pastoral" en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 19, núm. 37, pp. 45-64, 2017.
- Biletzki, A. (1997) *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Blumenberg, H. (2003) *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Bobbio, N (1985) "¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?" en *El futuro de la democracia*. Ed.Plaza Janés Editores.
- Bobbio, N. (1989) *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, N. (1992) *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2008) *Diccionario de Política*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bodei, R. (1995) *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borrelli, Gianfranco (2009) *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machivelli*. Napoli: Cronopio.
- Branda, C. (2008) “Razón natural y racionalidad política en el *Leviatán* de Thomas Hobbes” en *Res Publica*, 20, pp.67-94
- Bredenkamp, H. (2000) “Ikonographie des Staates: der Leviathan und der Folgen” en *Kritische Justiz. Vierteljahresschrift für Recht und Politik*, pp. 395-411.
- Bredenkamp, H. (2007) “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”, en Patricia Springborg (ed.), *The Cambridge companion to HOBBS’S LEVIATHAN*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-60.
- Bredenkamp (2018) “III. El fundamento teórico-artístico” en Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D. y Rodríguez Rial, G. (ed.) *Hobbes el Hereje. Teología, política y materialismo*. Buenos Aires: EUDEBA, pp.81- 105.
- Briguglia, Gianluca (2006) “Il corpo divino dello Stato moderno. Hobbes” en *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*. Milano: Bruno Mondadori.
- Bührle, C. (2004) “Thomas Hobbes: sobre el miedo” en *Revista de Filosofía y Teoría Política* (35), pp.83-110.
- Canclini, R. (2016a), “Algunas objeciones arendtianas a la analogía orgánica de Rosseau” en Roetti y Moro (comp.) *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de Fundamentación en Ciencia y Filosofía*. UK: College Publications.
- Canclini, R. (2016b) *Un mundo para la acción: subjetividades políticas y ley en Hannah Arendt*. Bahía Blanca: EDIUNS.
- Canclini, R. (2019) “Lo político arendtiano. La metáfora de la manufactura” en *VI Jornadas de Investigación en Humanidades Homenaje a Cecilia Borel. Noviembre, diciembre 2015*. Bahía Blanca.
- Canclini, R. (2022) “El concepto de espacio público en Hannah Arendt: la fuente de la metáfora teatral” en *Las Torres de Lucca* vol 11 n° 2 (junio).
- Casadesús Bordoy (2010) “El arte de tejer como paradigma del buen político en Platón” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3*, pp. 9-18.
- Castel de Lucas, G. y Peychaux, D. F. (2016). “Editorial: The Hobbesian Revolution” en *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política* 5 (9), pp. 9-29.

- Castel de Lucas, G. (2012) “El Leviatán XXI erecto: la unidad compuesta como figura suprema de dominio” en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* Núm. 13, pp. 108-119
- Castel de Lucas, G. (2013) *El Leviatán indomado*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.
- Castoriadis, C. (2004) *Sobre el político de Platón*. Madrid: Trotta.
- Ceballos Speranza, L. (2014) “El reloj en el pensamiento inglés del siglo XVII. Revisión de la metáfora en las obras de Bacon y Hobbes” en Balzi, C. (comp) *Física y política del autómeta: los avatares del hombre-máquina*. Córdoba: Brujas, pp. 37-63.
- Ceccarelli, M. (2008) “Renaissance of machines in Italy: From Brunelleschi to Galilei through Francesco di Giorgio and Leonardo” en *Mechanism and Machine Theory* , Elviesier, pp. 1530–1542.
- Child, A. (1953) *Making and knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley: University of California Press.
- Cicerón (2009) *Acerca de los deberes*. México. Universidad Autónoma de México.
- Cisneros Araujo, M. E. (2011) “La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo” en *Andamios*, 8(16), 211-240. Recuperado el 05 de abril de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000200013&lng=es&tlng=es
- Corey, R., (2004) *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Costa, Margarita (2008) “Consenso y poder en el Leviathan de Hobbes” en Lukac M.L (comp.) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, pp.41-48.
- Cruz Revueltas (2008) “La imagen del Estado moderno: del gran hombre a lo sublime y lo monstruoso” en *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 20, julio-diciembre, pp. 9-24.
- Dante Alighieri (1992) *Monarquía*. Madrid. Tecnos.
- Deignan, Alice (2005) *Metaphor and corpus linguistics*. John Benjamins Publishing Company.
- De Juan López, S. (2009) *Thomas Hobbes o la unidad de naturaleza y sociedad*. Barcelona: Erasmus.
- De la Fuente Aranz, J. y Minervino, R. A. (2008) “Pensamiento analógico” en Carretero, M. y Asensio Mikel (Coord.), *Psicología del Pensamiento*. Alianza: Madrid, pp. 193-214

- De Olaso, E. (1993) "Hobbes: religion and ideology. Notes on the political utilization of religion" en *Scepticism and irreligi3n in the seventeenth and eighteenth centuries*. Comp. Popkin, R. y Vanderjagt. Leiden: E.J.Brill, 1993.
- Derrida, J. (1999) "Architettura ove il desiderio pu3 abitare» entrevista de Eva Meyer en febrero de 1986, Domus, 671" en *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones, pp. 133-140.
- Derrida, J. (2008). *M3rgenes de la filosof3a*. C3tedra.
- Derrida, J. (2010) *Seminario La bestia y el soberano, vol. I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Descartes, R., (1990) *Tratado del hombre*. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1983) *Discurso del m3todo*. Barcelona: Orbis.
- Di Leo Razuk, A. (2015) *La noci3n de Dios en la filosof3a pol3tica de Thomas Hobbes. Una aproximaci3n teol3gico-pol3tica*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Buenos Aires. Facultad de Filosof3a y Letras.
- Dohrn-van Rossum, Gerhard (1977) *Politischer K3rper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik uns Begrifflichkeit in der politischen Sprache*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Fakult3t f3r Geschichtswissenschaft der Universit3t Bielefeld.
- Dom3nguez Gonz3lez, D. (2007) "La antesala del Leviat3n. Las maneras de la integraci3n pol3tica en la 3poca prerrevolucionaria" en *Revista Bajo Palabra*, n3II (2007), pp.57-72.
- Esposito, R. (2003) *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fern3ndez Carvajal, R. (1981) *El lugar de la ciencia pol3tica*. Murcia: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia.
- Fern3ndez Peychaux, D. (2013) "El Leviathan como aut3mata: m3todo y pol3tica en Thomas Hobbes" en *Anales del seminario de historia de la filosof3a*, Vol. 30, Vol. 2, pp. 413-430.
- Fernandez Peychaux, D. (2018) "El materialismo de Hobbes. Proleg3menos para una figuraci3n americana de la soberan3a" en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosof3a, Pol3tica y Humanidades*, a3o 20, n3 39 (Primer semestre), pp. 535-557. doi: 10.12795/araucaria.2018.i39.25

- Fernandez Peychaux, D. (2018) "I. Un campanario para apuntalar el cielo" en Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D. y Rodríguez Rial, G. (ed.) *Hobbes el Hereje. Teología, política y materialismo*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 37-60.
- Fernández Ramos, J. C (2012) *Sociología del Cuerpo Físico y del Cuerpo Político en la Transición a la Modernidad*. Tesis doctoral dirigida por Lizcano Fernández, E. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad de Educación a Distancia.
- Fernández Ramos, J. C (2017) *Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de las metáforas*. Barcelona: Antrhopos.
- Fernández Santillán, J.F (1990) *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrarin, A (2015) *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*. Pisa: ETS.
- Ferraris, M. (1986) *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004) *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Fuhr, D. P. (2018) *La construcción del Leviatán y las pasiones humanas. La noción de temor en el marco de la analogía de la manufactura de Hobbes* (Tesis de Licenciatura en Filosofía, Departamento de Humanidades, Bahía Blanca), directora Dra. Rebeca Canclini.
- Fuhr, D. P (2019) "Huellas del escepticismo en la filosofía política del Leviatán: correlaciones y límites" en *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 9 , N° 17, pp. 12-44.
- Fuhr, D. P. (2020a) "Analogía orgánica y analogía de la manufactura: algunas aproximaciones y tensiones en el *Leviatán* de Hobbes" en Slavin, P. et al. (comp.) *Debates actuales en Filosofía y Ciencia Política en tiempos de Covid19: XX Jornadas Nacionales de Filosofía y Ciencia Política*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Derecho, pp.138-152.
- Fuhr, D. P. (2020b) "La unidad política y la metáfora orgánica en el *Leviatán* de Hobbes" en *Actas de la VI Jornadas de Investigación en Humanidades*. Bahía Blanca.
- Galimidi, J. L. (2004) *Leviatán conquistador: reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario: Homo Sapiens.
- Gamez, T. (1993) *Simon and Schuster's International Dictionary. English*. Nueva York: Simon and Schuster, 1993.

- García López, D. J. (2016) “Fragmentos de la metáfora orgánica en el pensamiento político moderno” en *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 72(272 Extra), pp. 735-760.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7650>
- Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Ghiretti, H. (2009) “La metáfora en el pensamiento político: una exploración” Opúsculo Filosófico - AÑO II, Nº 5 Publicación del Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional De Cuyo, pp 15-41.
- Gibb, R. y Colston, H. (1995) “The cognitive psychological reality of image schemas and their transformations” en *Cognitive Linguistics*, 6(4), pp. 347-378. doi: <https://doi.org/10.1515/cogl.1995.6.4.347>
- Goldsmith, M. M. (1966) *Hobbes's Science of Politics*. Nueva York: Columbia University Press.
- González García J. M. (1998) *Metáforas del poder*. Madrid: Ed. Alianza.
- Hernández Reynés, J. (2009) “Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna” en *Ontology Studies* 9, pp. 289-308
- Herrera, M. F. (2005). “La causalidad mecanicista como fundamento de la política en Hobbes” en *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(4), 837-848.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56304-3>
- Hilb, C. y Sirczuk, M. (2007) *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires, Prometeo.
- Höffe, O. (2015) *Thomas Hobbes*. Madrid: Xorki.
- Jiménez Castaño, D. (2011) *Lenguaje, ciudadanía y concordia racional en Thomas Hobbes*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía, Lógica y Estética.
- Kahn, V. (2020) *The Trouble with Literature*. Oxfors: Oxford University Press.
- Kantorowicz (1985) *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kantorowicz (2012) *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Akal.
- Kersting, W. (2001) *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Porrúa.
- Korstanje, M. (2010) “El temor en Thomas Hobbes como organizador político: Notas preliminares sobre la paradoja profesional” en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, Málaga, pp.167-186.
- Koselleck, R. (1965) *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid: Rialp.

- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koyré, A. (1996) *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza.
- Koyré, A. (1994) *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lakoff, G. (1987) *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about the mind*. University of Chicago.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago University.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1998) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lakoff G. (2014) Mapping the brain's metaphor circuitry: metaphorical thought in everyday reason *Front. Hum. Neurosci.* <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00958>
- Lukac de Stier, M. L. (1999) *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Lukac, M. L. (2008) “Introducción. Diversas perspectivas sobre el pensamiento hobbesiano” en Lukac M.L (comp.) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, pp.15-37.
- López Barja de Quiroga, P. (2007) “El cuerpo político: la fábula de Menenio Agripa” en *Gerión Vol. Extra*, pp. 243-253
- Macpherson, C. (2005) *La teoría del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.
- Maquiavelo, N. (2000) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Malcolm, Noel (1990) “Hobbes’s Science of Politics and His Theory of Science” en Bernhard, J... [et al] *Hobbes oggi: Aree del Convegno Internazionale di Studi promosso da Arrigo Pacchi: Milano-Locarno, 18-21 maggio 1988*. Milán: Franco Angelici, pp.145-157.
- Malcom, N. (2002) *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Manow, P., Rub, F. W., Simon, D. (2012) *Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte*. Baden-Baden: Nomos.
- Marotta, Michele (1959) *Organicismo e neo-organicismo*. Milano: Casa Editrice Dott. A. Giuffrè, pp.45-86.
- Marquer, E. (2013) «La metáfora del cuerpo político y su crítica en el Leviatán de Hobbes», *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (2), pp. 35–50. Disponible en: <https://ojs.ehu.es/index.php/Ariadna/article/view/8735> (Accedido: 7 febrero 2022).

- Martínez Otero, Sara (2006) “El cuerpo político” en *Serie/Num.: "Res Publica Litterarum"*. Documentos de trabajo del Grupo de Investigación 'Nomos'. Suplemento Monográfico Utopía 2006-16. Editor: Universidad Carlos III de Madrid. Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política Lucio Anneo Séneca. URI: <http://hdl.handle.net/10016/691>
- Martinich, A. (1999) *Hobbes. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mayr, O. (1986) *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. London: Johns Hopkins University Press.
- Mayr, O. (2012) *Autoridad, Libertad y Maquinaria Automática en la Primera Modernidad Europea*. Barcelona: Acantilado.
- Minervino, R. (2010). “La naturaleza representacional de las metáforas conceptuales que empleamos para interpretar expresiones metafóricas” en D. Pérez, S. Español, L. Skidelsky y R. Minervino (Eds.) *Conceptos. Debates contemporáneos en filosofía y psicología* (183-240). Buenos Aires: Catálogos.
- Moreau, P.F (2012) *Hobbes. Filosofía, ciencia, religión*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Moreno Lara, M. A. (2004) *La metáfora conceptual y el lenguaje político periodístico: configuración, interacciones y niveles de descripción*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de la Rioja (España), director: Francisco José Ruiz de Mendoza Ibáñez. Recuperada de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=114>.
- Mussolf, A. (2004) *Metaphor and Political Discourse. Analogical Reasoning in Debates about Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Musolff, A. (2016) *Political Metaphor Analysis. Discourse and Scenarios*. London: Bloomsbury Academic.
- Naishtat, F. (1999) “*Es y debe en la política secularizada Hobbes, Kant y Habermas*”, Conferencia presentada en el marco del “Seminario permanente del área de epistemología y estudios filosóficos de la acción” IIGG, La Plata.
- Negri, A. (2008) *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid: Akal.
- Negro Pavón, D. (1977) “Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política” en *Revista de estudios políticos* N° 212, pp.11-58.
- Newey, G. (2008) *The Routledge Philosophy GuideBook to Hobbes and Leviathan*. New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1998) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Oakeshott, M. (1975) *Hobbes on civil Association*. Oxford: Basil Blackwell.

- Pacchi, A. (1965) *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Paganini, G. (2003) "Hobbes Among Ancient and Modern Sceptics: Phenomena and Bodies" en Paganini (comp.) *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic, pp. 3-35.
- Paganini, G. (2004) "Hobbes e lo scetticismo continentale" en Foisneau L. Y Wright, G. (comp) *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° aniversario di pubblicazione*. Milano: Franco Angeli.
- Palacios, V. (2000) *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*. Tesis de licenciatura dirigida por Leiser Madanes. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Panea Márquez, J. M (1996) "Soberanía, obediencia y *salus populi* en Thomas Hobbes" en *Anuario de Filosofía del Derecho XIII*, pp. 265-279.
- Peil, Dietmar (1983) *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Perelman y Obrechts-Tyteca (1994) *Tratado de la argumentación: nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Platón (1988) *Diálogos IV, República*. Madrid: Gredos.
- Platón (1999) *Diálogos IX, Leyes*. Madrid: Gredos.
- Platón (1988) *Diálogos V, Político*. Madrid: Gredos.
- Popkin, R. (1992) "Hobbes and scepticism I". "Hobbes and scepticism II" en Popkin, R. (comp.) *The Third Force in Seventeenth- Century Thought*. Netherlands: E.J.Brill, pp. 9-49.
- Pousadela, I. (2000) "El contractualismo hobbesiano", en Borón, A. (comp.) *La Filosofía Política Moderna, de Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Colección CLACSO-EUDEBA, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 365-379.
- Ramírez Echeverri, J. D. (2010) *Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado del terror*. Medellín: Universidad de Antioquía, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.
- Ribeiro, R. J. (2000) "Thomas Hobbes o la paz contra el clero", en Borón, A. (Comp.). *La Filosofía Política Moderna, de Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Colección CLACSO-EUDEBA, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 15-40.

- Rinesi, E. (2005) *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Rodríguez Rodríguez, C. (2008) *Epistemología y lenguaje en Thomas Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica*. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Roetti J. (2014) *Cuestiones de fundamento*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Rosales, M. (2013) *El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.
- Rosler, A. (2008) “Naturalismo y conflicto político en Hobbes” en Lukac M.L (comp.) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, pp. 185-194.
- Rossello, D. (2014) “Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía” en Figueroa, M. (ed) *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*. Santiago de Chile: RIL editores, pp.11-35
- Rossi, P. (1970) *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona: Labor.
- Rossi, P. (2009) *I filosofi e le macchine 1400-1700*. Milano: Feltrinelli.
- Ryan (1970) *The Philosophy of the Social Sciences*. London.
- Sabine, G. (1990) *Historia de la teoría política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Salas, M. (2013) “Hobbes: sobre la naturaleza de la obligación política” en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, LII (132), Enero-Abril, pp. 27-44.
- Salisbury, J. de (1984) *Policraticus*. Madrid: Editora Nacional.
- Santi, R. (2011) “Metus revealed. Hobbes on fear” en *Agathos: an International Review of the Humanities and Social Sciences* II, 2, pp.67-80.
- Santiago Oropeza, T. (2008) “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción”, en Leyva, G. (ed.) *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Santibáñez, Cristian (2009) “Metáforas y argumentación: Lugar y función de las metáforas conceptuales en la actividad argumentativa” en *Revista Signos*, 42(70), pp. 245-269. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342009000200005>
- Santos Román, J. M. (2013) “Acerca del concepto de naturaleza en Thomas Hobbes: derecho natural y ley natural en El Leviatán” en *Espíritu LXII N° 145*, pp. 95-123.
- Schmitt, C. (2002) *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Argentina: Editorial Struhart y Cía.
- Scholz, R., Ed. (1961) *Aegidius Romanus De ecclesiastica potestate*. Aalen Scientia Verlag.

- Seggiaro, C. M. (2017) “la relación entre *phýsis* y *téchne* en el *Protréptico* de Aristóteles y en Física II: sentido metodológico del uso de la analogía” en *Páginas de Filosofía Año XVIII N° 21 enero-diciembre*, pp. 164-183.
- Séneca (2003) *De la ira*. Biblioteca virtual universal. Recuperado de: <https://biblioteca.org.ar/libros/89740.pdf>
- Silvana D’Alessio (2008) “Le età delle metafore organistiche” en *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, vol. XXII, pp.217-264.
- Skinner, Q. (1988) “Meaning and understanding in the history of ideas” en Tully, J. (ed.) *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*. London: Polity Press.
- Skinner, Q. (2010a) *Hobbes y la libertad Republicana*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Prometeo.
- Skinner, Q. [UCD - University College Dublin] (2016, 4 de enero). *Hobbes and the Iconography of the State | Professor Quentin Skinner*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=IOeEN_s_bIE&t=983s.
- Skinner, Q. (2010b) “Una genealogía del Estado moderno” en *Estudios Públicos* 118 otoño, pp. 5-56.
- Spadaro, M. C. (2008) “Thomas Hobbes: por qué no un utopista” en Lukac M.L (comp.) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, pp. 109-116.
- Sorgi, G (1989) *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*. Milano: Franco Angeli.
- Soriano, C. (2012) “La metáfora conceptual” en I. Ibarretxe-Antuñano (Ed.) *Lingüística cognitiva* (pp. 97-121). Anthropos.
- Sorrel, T. (1986) *Hobbes*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Stollberg-Rilinger, B. (1986) *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*. Berlín: Ed. Duncker&Humblot.
- Stolleis, M. (2009) “Escribir Historia del Derecho: ¿reconstrucción, narración o ficción?” en *La Historia del Derecho como obra de arte*, Ed. Comares, Granada, 2009.
- Strauss, L. (2006) *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tassin, E. (2007) “Le peuple ne veut pas” en Kupiec, Leibovici, Muhlman y Tassin organizadores *Hannah Arendt: Crisis De L’état-Nation. Pensées Alternatives*. Paris: Sens&Tonka.
- Tito Livio (2000) *Historia de Roma desde su fundación*. Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino (1993) *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Tönnies, F. (1988) *Hobbes. Vida y doctrina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tralau, J. (2013) “El Leviatán de Hobbes. La destrucción del Estado, Cristo y el vientre del cocodrilo” en *Foro Interno* 13, pp. 119-138.
- Tralau, J. (2016) “Gobierno subliminal: lecciones secretas de la teoría hobbesiana de las imágenes, la representación y la política” en *Las Torres de Lucca*, N° 9 julio-diciembre, pp. 61-88.
- Tuck, R. (1988) "Hobbes and Descartes", *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Turró, S. (1985) *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Vicente Arregui, G. (1990) “La antropología como ciencia natural: Hobbes” en *Thémata: Revista de filosofía*, N°7, pp. 125-148.
- Villegas Contreras, A. (2013) “Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón” en *Andamios* 10(21), pp. 257-277. Recuperado el 07 de febrero de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000100012&lng=es&tlng=es
- Watkins, J. W. N. (1965) *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson & Co.
- Watkins, J. W. N. (1972) *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid: Doncel.
- Warrender, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of obligation*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Taylor, A. E. (1938) “The Ethical Doctrine of Hobbes” *Philosophy* XIII, London, reeditado en *Hobbes Studies*, 1965l.
- Tuck, R. (1983) “Grotius, Carneades, Hobbes” en *Grotiana* NS4, pp. 43-62.
- Tuck, R. (1988) “Hobbes and Descartes” en Rogers, G. y Ryan, A. (comp.) *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, pp. 11-41.
- Venezia, L. (2010) “El cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán: Hobbes, Skinner, y la «mitología de la coherencia»” en *Revista de Estudios Políticos (nueva época)* Núm. 149, Madrid, julio-septiembre, pp. 151-184.
- Vicente Arregui, G. (1990) “La antropología como ciencia natural: Hobbes” en *Thémata: Revista de filosofía*, N°7, pp. 125-148.
- Watkins, J.W. N (1972) *Que ha dicho verdaderamente Hobbes*. Madrid: Doncel.
- Weiss, U. (1992) “Der mos geometricus als Paradigma von Wissenschaft bei Hobbes und Descartes” en *Dtsch. Z. Philos.*, Berlin 40 11, pp. 1295-1312.
- William Harvey (1628) (1944) *Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*. Buenos Aires: Emecé.

- Wolin, S. (2001) *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zagari, A. (2007), *Soberanía y gobernabilidad actualidad y metamorfosis de un problema filosófico-político*. Tesis doctoral, USAL.
- Zagrebelsky , G. (1988) *Società, Stato, Costituzione. Lezioni di dottrina dello stato degli anni acc. 1986-1987 e 1987-1988*. Torino: Ed. G. Giappichelli, pp. 23-57
- Zarka, Y. (1997) *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.

Figuras:

Imágenes Title-page to Hobbes's 'Leviathan'. British Museum. (Andrew Cooke, 1651).

Museum number: 1858,0417.283. Disponible en:

https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1858-0417-283